HOKHMA

Revue de réflexion théologique

2012

N° 101

Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

Georges Boudier : *responsable de ce numéro*

Adresse de la rédaction : Jean Decorvet, rue Saint-Roch 15,
CH-1400 Yverdon-les-Bains

Service de presse : Alain Décoppet, av. Louis-Ruchonnet 20,
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

Composition et mise en page :
Scriptura – F-26200 Montélimar

Impression :
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 2e trimestre 2012.
N° d'impression 093374. ISSN 0379 - 7465

Proverbes 9,10

N° 101
2012

Revue
de réflexion
théologique

Ḥokhma 101/2012, pp. 3-13

Jérusalem dans la vision missionnaire de Paul

« *De Jérusalem et en cercles, j'ai accompli l'Evangile* » *(Rm 15,19)*

par Daniel Attinger,
moine d'une fraternité ouverte par la communauté monastique de Bose (au nord du Piémont italien) à Jérusalem

Quand on lit les Actes des Apôtres on peut avoir l'impression que le grand projet de Paul était de pouvoir finalement annoncer l'Evangile à Rome, capitale de l'Empire romain, qui serait alors devenue le centre géographique et théologique de l'Eglise, tandis que Jérusalem et sa tradition juive auraient progressivement perdu de leur importance. C'est effectivement ce qui s'est passé au cours des siècles, ce qui a permis de résumer l'œuvre de Luc par les mots, combien de fois répétés : « De Jérusalem à Rome » ! Vivant maintenant depuis trente ans à Jérusalem, j'ai eu plus d'une fois l'occasion de reprendre la question du rôle de Jérusalem dans la conception missionnaire de Paul. C'est cette discussion que je me propose de reprendre, qui reprennent, avec quelques modifications, la substance d'une intervention faite en 1994, dans la région de Milan, lors de journées consacrées à la signification de Jérusalem[1]. Sans prétendre épuiser la pensée de Paul sur ce sujet, je voudrais simplement attirer l'attention sur un texte, certes marginal, mais significatif à cet égard, le texte de Rm 15,19, dont la traduction habituelle ne permet guère de saisir la particularité.

Tandis que la version Segond dit : « En sorte que, depuis Jérusalem et les pays voisins jusqu'en Illyrie, j'ai abondamment répandu

[1] On retrouvera cette intervention intitulée : « Da Gerusalemme e "a ciclo", ho portato a compimento l'Evangelo », dans l'ouvrage *Gerusalemme, patria di tutti*, a cura del Centro ecumenico per la pace, Bologna, EDB, 1995, pp. 55-62.

l'Evangile de Christ », la Bible de Jérusalem traduit : « Ainsi, depuis Jérusalem en rayonnant jusqu'à l'Illyrie, j'ai procuré l'accomplissement de l'Evangile du Christ », suivie d'assez près par la version de la TOB qui rend ce verset de la manière suivante : « Ainsi, depuis Jérusalem, en rayonnant jusqu'à l'Illyrie, j'ai pleinement assuré l'annonce de l'Evangile du Christ ». Le terme qui a suscité ma curiosité est celui traduit par « les pays voisins » ou par « en rayonnant », en grec : *kyklō*. *Kyklō* est un adverbe, dont dérive le mot français « cycle », qui indique, semble-t-il, que Paul imaginait son effort missionnaire comme constitué de cercles concentriques. C'est cette vision que je désire explorer brièvement ici en m'arrêtant essentiellement sur deux fonctions de Jérusalem dans la théologie de Paul.

I. Jérusalem, norme de l'ecclésialité des autres Eglises

Dans son ouvrage sur l'ecclésiologie paulinienne, Lucien Cerfaux[2] a étudié avec soin l'expression « l'Eglise (ou les Eglises) de Dieu » chez saint Paul[3] pour parvenir à la conclusion qu'elle désignait à l'origine l'Eglise de Jérusalem et les Eglises de Judée. Celles-ci auraient repris la formule vétérotestamentaire *qehal YHWH* (traduite par *ekklēsía Kyríou* dans la version de la Septante et par *ekklēsía toû Theoû* chez Philon[4]), désignant fondamentalement l'assemblée cultuelle du désert, pour se l'attribuer à elles-mêmes. C'est aussi le sens premier qu'elle a chez saint Paul, mais, par la suite, l'Apôtre « a été amené à étendre à l'église de Corinthe[5] le privilège d'un titre qui avait appartenu d'abord en propre à l'église de Jérusalem »[6]. Cela signifie qu'il considérait qu'une communauté chrétienne devenait « Eglise de Dieu » quand ce qui s'était passé en son temps à Jérusalem, particulièrement au jour de la Pentecôte, se retrouvait en elle. L'Eglise de Jérusalem apparaît ainsi comme l'Eglise-type dont l'imitation – qui ne peut se réaliser que par irruption de l'Esprit – provoque une réalité qui peut se nommer « Eglise de Dieu ». Il est remarquable, à ce propos, que Paul parle effectivement d'« imita-

---

[2] L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul* (Unam sanctam, 54), Paris, Cerf, 1965, pp. 81-100.

[3] Expression que l'on trouve en 1 Co 1,2 ; 10,32 ; 11,16.22 ; 14,33 ; 15,9 ; 2 Co 1,1 ; Ga 1,13 ; 1 Th 2,14 ; 2 Th 1,4 (cf. Ac 20,28).

[4] Cf. Dt 23,2-9 ; Mi 2,5 (cf. Ne 13,1).

[5] 1 Co 1,2 ; 10,32 ; 11,22 ; 2 Co 1,1.

[6] L. CERFAUX, *op. cit.*, p. 97.

tion » des Eglises de Jérusalem et de Judée à la communauté de Thessalonique (cf. 1 Th 2,14).

On peut faire une observation semblable à propos d'un autre titre, « les saints », sans autre spécification[7], qui semble repris à Es 4,3 (« Alors, le reste de Sion, les survivants de Jérusalem seront appelés saints ») et a été utilisé par la communauté judéo-chrétienne pour qualifier le premier noyau chrétien, et particulièrement le groupe des Apôtres, si bien que « les Eglises des saints » (1 Co 14,33), auxquelles Paul se réfère pour renforcer l'autorité d'un commandement qu'il donne aux femmes de Corinthe (« comme cela se fait dans toutes les Eglises des saints, que les femmes se taisent dans les assemblées ! »), désigne les Eglises de Judée qu'il est nécessaire d'imiter. Dans ce cas aussi, c'est par analogie avec l'Eglise qui est à Jérusalem que les autres chrétiens ont été appelés « saints », titre très fréquent dans les lettres de saint Paul[8].

La même perspective se retrouve d'ailleurs dans les Actes des Apôtres. Dans ses premiers chapitres (particulièrement dans les « sommaires »[9]), Luc présente une Eglise primitive idéale, dont le portrait doit servir de miroir dans lequel chaque communauté doit se regarder pour vérifier sa propre ecclésialité ; ces petits tableaux de l'Eglise naissante servent à stimuler les lecteurs à l'imitation. De fait, presque tous les mouvements de réforme qui ont surgi dans l'Eglise au cours des siècles s'y sont référés. On relèvera que, d'un côté, Luc souligne que l'argument qui convainquit l'Eglise jérosolymitaine de la légitimité du baptême accordé par Pierre aux païens devenus croyants fut celui-ci : « Si Dieu a fait à ces gens [à Corneille et à ceux qui étaient avec lui] *le même don gracieux qu'à nous autres* pour avoir cru au Seigneur Jésus-Christ, étais-je quelqu'un, moi, qui pouvait empêcher Dieu d'agir ? » (Ac 11,17 ; cf. déjà 10,47 puis encore 15,8). Quand donc il se passe, en un lieu quelconque, ce qui s'est auparavant produit à Jérusalem, surgit l'ecclésialité d'une nouvelle Eglise. De l'autre côté, il faut rappeler la constante préoccupation de Paul de faire reconnaître sa mission par l'Eglise de Jérusalem et par ceux qui avaient été apôtres avant lui. Certes, son apostolat ne dérive ni de Jérusalem ni des Douze ; sur cela Paul est extrêmement clair : « Paul, apôtre, non de la part des hommes, ni par un homme, mais par Jésus-Christ et Dieu le Père qui l'a ressuscité d'entre les morts » (Ga 1,1) ; c'est d'ailleurs pourquoi il ne monta

---

7 Cf. Rm 15,25-26.31 ; 1 Co 16,1 ; 2 Co 8,4 : 9,1.12.

8 Cf. L. Cerfaux, *op. cit.*, pp. 112-123.

9 Ac 2,42-47 ; 4,32-37 ; 5,12-16 ; 9,31.

que tardivement (« trois ans après », Ga 1,18) à Jérusalem, et non pour y recevoir une légitimation, mais pour « faire la connaissance de Céphas » (*ibid.*). Le verbe *historeîn* utilisé ici n'exclut pas qu'ils aient fait ensemble un peu d'histoire, ni qu'à cette occasion Pierre ait transmis à Paul certains éléments de la tradition relative à Jésus. Un peu plus tard se posa le problème de savoir si les païens qui devenaient chrétiens devaient ou non se faire circoncire. Paul monta alors une deuxième fois à Jérusalem « de peur de courir ou d'avoir couru en vain » (Ga 2,2). A nouveau, il ne s'agit pas pour Paul de chercher une légitimation de son apostolat (qui se trouve dans l'appel reçu du Seigneur), mais de s'assurer de la communion entre les Eglises fondées par les Douze et celles nées de sa propre prédication, un peu comme actuellement les Eglises, qui se disent toutes légitimes (et se reconnaissent parfois mutuellement telles[10]), sont en recherche de communion au travers du dialogue œcuménique. Cette communion entre les Eglises pauliniennes et celles des Douze s'établira sur la base d'un accord doctrinal et disciplinaire qui ne peut être rejoint sans l'Eglise de Jérusalem (cf. Ac 15,5ss et Ga 2,1ss).

Quelque chose de semblable réapparaît dans la préoccupation, manifestée par l'Eglise de Jérusalem, de légitimer de nouvelles Eglises, nées de la prédication de Philippe, l'un des Sept, ou de l'activité de chrétiens qui avaient été dispersés lors de la persécution déclenchée après la lapidation d'Etienne, par l'envoi de l'un ou l'autre de ses membres éminents, tels Pierre et Jean en Samarie, ou Barnabas à Antioche (cf. Ac 8,14-17 ; 11,22).

On parvient ainsi à une première conclusion : l'importance que Paul attribue à Jérusalem est due au fait qu'elle est le lieu du groupe des Apôtres et de la première communauté chrétienne. A ce titre elle apparaît comme l'Eglise normative pour les autres Eglises qui sont invitées à l'imiter, et comme celle dont la communion permet à d'autres communautés chrétiennes de devenir et d'être appelées, elles aussi, Eglises.

---

[10] Ainsi, par exemple, l'Eglise catholique romaine ne conteste pas la légitimité des diverses Eglises orthodoxes, sans pour autant être en communion avec elles. De même entre les Eglises orthodoxes de rite byzantin et les Eglises orientales (copte, syrienne, arménienne et éthiopienne). Pour les Eglises protestantes, la légitimité n'est pas reconnue réciproquement : les protestants, luthériens ou réformés, ne contestent généralement pas la légitimité de l'Eglise catholique, mais celle-ci conteste la légitimité de celles-là.

II. Jérusalem, centre de convergence de l'Eglise

Ce rôle central de l'Eglise de Jérusalem pourrait dériver de la présence en son sein du Collège apostolique et particulièrement de Pierre ; dans ce cas, il cesserait avec le départ de Pierre. Nous savons par Ac 12,17 que Pierre « partit pour un autre lieu » (bien qu'il intervienne à nouveau – mais c'est presque une « apparition » – en Ac 15). La tradition unanime relate que Pierre termina sa vie terrestre en martyr à Rome. Le centre de gravité de l'Eglise se serait alors également déplacé à Rome, lieu de sépulture de Pierre et de Paul. Nombreux sont ceux, comme je l'ai dit, qui interprètent en ce sens et la théologie lucanienne avec son récit qui, commencé à Jérusalem, s'achève à Rome, et celle de Paul marquée par son ardent désir de se rendre à Rome. Que dire de cette conception ecclésiologique ?

Il convient de rappeler tout d'abord que jamais dans l'œuvre lucanienne Rome n'apparaît comme un centre… elle appartient plutôt, comme le déclare Jésus à la première page des Actes, aux confins de la terre : « Vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1,8). Et Luc entend montrer que c'est bien là le programme qui a été réalisé avec l'arrivée de Paul à Rome. Par là l'Evangile n'est pas parvenu au centre du monde, mais bien, pourrions-nous dire, au bout du monde !

La collecte en faveur de l'Eglise de Jérusalem. Dans ce contexte, il me semble utile de souligner la constante préoccupation de l'Apôtre, au long de son activité missionnaire, pour la collecte en faveur des Eglises de Judée. Il ne s'agit pas seulement de recueillir des fonds en faveur des pauvres ou des saints des Eglises de Judée, mais bien d'un geste théologique. Le vocabulaire utilisé par Paul pour parler de cette collecte est à cet égard riche en signification : *koinōnía* (« communion » – Rm 15,26s ; 2 Co 8,4 ; 9,13), *diakonía* (« service » – 2 Co 8,4 ; 9,1.12), *eulogía* (« bénédiction » – 2 Co 9,5), *leitourgía* (« fonction liturgique » – 2 Co 9,12 ; cf. Rm 15,27), *cháris* (« grâce » – 1 Co 16,3 ; 2 Co 8,1.4.6.7.19). Cette collecte apparaît plutôt comme le sceau de la communion entre les Eglises paganochrétiennes fondées par Paul et l'Eglise-mère de Jérusalem.

De plus, cette collecte assume même, semble-t-il, des dimensions eschatologiques : elle se fait en effet au milieu d'« épreuves » et de « tribulations » (2 Co 8,2), deux termes qui font allusion aux derniers temps ; elle est aussi une démonstration de la « richesse de

la simplicité » (*ibid.*) des chrétiens de Macédoine[11], c'est-à-dire de leur abondante générosité ; mais ce qui est intéressant, c'est l'utilisation ici du mot « simplicité », qui exprime la qualité d'un cœur non divisé : c'est là une des espérances par excellence du chrétien. Cette collecte évoque en outre la manne (2 Co 8,15 ; cf. Ex 16,18) qui a, elle aussi, des dimensions eschatologiques : « Dans ce monde-ci vous ne trouverez plus la manne – déclarait rabbi Eléazar Hisma –, mais vous la trouverez dans le monde qui vient »[12]. Paul suggère encore d'effectuer cette récolte d'argent « le premier jour de la semaine » (1 Co 16,2), c'est-à-dire le dimanche, jour du Seigneur, qui n'est pas seulement celui de la résurrection du Christ, mais aussi l'anticipation du grand « Jour du Seigneur » annoncé par les prophètes[13]. Tout ceci mis ensemble semble bien indiquer que pour Paul cette collecte devait être comme la réalisation symbolique des anciennes promesses prophétiques :

> Les nations vont marcher vers ta lumière
> et les rois vers la clarté de ton lever.
>
> Porte tes regards sur les alentours et vois :
> tous, ils se rassemblent, ils viennent vers toi,
> tes fils vont arriver du lointain,
> et tes filles sont tenues solidement sur la hanche.
> Alors tu verras, tu seras rayonnante,
> ton cœur frémira et se dilatera,
> car vers toi sera détournée l'opulence des mers,
> la fortune des nations viendra jusqu'à toi.
> Un afflux de chameaux te couvrira,
> de tout jeunes chameaux de Madiân et d'Eifa ;
> tous les gens de Saba viendront,
> ils apporteront de l'or et de l'encens,
> et se feront les messagers des louanges du SEIGNEUR.
> Tout le petit bétail de Qédar sera rassemblé pour toi,
> les béliers de Nebayoth seront pour tes offices ;

---

[11] L'expression grecque *ploûtos tēs haplótētos* signifie littéralement « richesse de la simplicité » ; ce dernier terme exprime le contraire de la duplicité de cœur. Les traductions habituelles donnent : « riches libéralités », ou « trésors de générosité » ou « de libéralité ».

[12] *Mekhilta de Rabbi Ishmael*, trad. de Jacob Z. Lauterbach, Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1976, vol. II, p. 119 (à propos d'Ex 16,25).

[13] Cf. Am 5,18 ; Es 2,11 ; So 1,14 ; Jl 1,15 ; 2,1 ; mais aussi Es 11,11 ; 12,1 ; Ml 3,19-23 ; etc.

ils monteront sur mon autel, ils y seront en faveur ;
oui, je rendrai splendide la Maison de ma splendeur.
(Es 60,3-7)[14].

Les voyages missionnaires de Paul. Il convient enfin de réfléchir, au moins brièvement, sur le sens de Jérusalem dans les voyages missionnaires de Paul. Le premier voyage (Ac 13–14) semble formé d'un cercle fermé qui d'Antioche ramène Paul et Barnabas à Antioche (cf. Ac 13,3 et 14,26). Mais il est important de relever que les deux missionnaires reviennent à Antioche avec un problème : les païens qui deviennent chrétiens doivent-ils être circoncis ou non ? C'est à Jérusalem que ce problème sera finalement discuté et résolu (Ac 15) : le premier voyage s'achève donc théologiquement à Jérusalem.

On discute ensuite sur l'étendue du deuxième voyage. On le présente habituellement comme partant d'Antioche pour revenir à Antioche (Ac 15,36–18,22). Depuis longtemps toutefois on a relevé[15] que, selon cette division devenue courante, la transition entre le deuxième et le troisième voyage se situe entre les versets 22 et 23 du chapitre 18 des Actes, c'est-à-dire au milieu d'une phrase de Luc, qui se présente littéralement comme suit : « [22]Arrivé à Césarée, étant monté saluer l'Eglise, [Paul] descendit à Antioche [23]et, peu de temps après, il se mit en route, parcourant successivement la région galate et la Phrygie, fortifiant tous les disciples. » Dans ces conditions, il semble plutôt difficile d'y situer une césure distinguant un deuxième d'un troisième voyage. Comme l'écrit Philippe-Henri Menoud, il ressort de cela qu'« Antioche n'est évidemment ni un terme, ni un départ, mais seulement une étape [...] d'un seul voyage de Jérusalem

---

[14] Dans ce sens, à la suite de J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague, 1954, va la note *v* de la TOB sur 2 Co 8,4 ; voir aussi M. CARREZ, « La collecte pour Jérusalem, expression privilégiée de la koinonia », *Unité chrétienne* 62, 1981, pp. 6-11 ; *idem.*, *La seconde épître de saint Paul aux Corinthiens*, CNT VII), Genève, Labor et Fides, 1986, p. 184 ; G. BARBAGLIO, « Colletta » dans *Schede bibliche pastorali* II, Bologna, éds Dehoniane, 1983, p. 531. Pour la discussion sur le sens de la collecte, voir F. MANZI, *Seconda Lettera ai Corinzi* (I libri biblici. Nuovo Testamento, 8), Milano, Figlie di San Paolo, 2002, pp. 339-346, et M.E. THRALL, *Seconda lettera ai Corinti*, vol. 2 (Commentario Paideia. Nuovo Testamento, 8), Brescia, Paideia, 2009, pp. 539-545 (original anglais de 2000).

[15] Ph.-H. MENOUD, « Le plan des Actes des Apôtres » dans *New Testament Studies* 1, 1954, pp. 44-51, repris dans *Jésus-Christ et la foi chrétienne. Recherches néo-testamentaires* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1975, pp. 84-91.

(15,30) à Jérusalem (21,15) »[16]. Ce grand voyage est formé de deux anneaux qui ramènent l'un et l'autre Paul à Jérusalem.

N'est-ce pas là l'expression géographique de la théologie contenue dans la collecte ? Pour Paul, l'évangélisation ne consiste pas seulement à porter Jésus-Christ aux nations, mais aussi à les greffer sur la racine sainte d'Israël[17], dont le centre permanent est Jérusalem. C'est pourquoi il écrira aux Romains : « Ainsi, de Jérusalem et en cercles, j'ai accompli l'Evangile du Christ » (Rm 15,19). Arrêtons-nous d'abord sur la question du sens de l'expression « accomplir l'Evangile » ; je pense qu'elle n'exprime pas tant l'idée de l'achèvement de la mission dans la région orientale de l'Empire romain (idée qui est exprimée quelques versets plus loin en Rm 15,23), mais reflète plutôt une conception rabbinique selon laquelle la *thora* peut être « abolie » ou « accomplie » : « accomplir la Parole » signifie 1) l'expliquer correctement, 2) la mettre en pratique, et même 3) aller au-delà de ce qu'elle prescrit. L'expression paulinienne (dont on trouve une forme très semblable en Col 2,25) doit avoir ces mêmes sens et signifier que Paul a annoncé et expliqué l'Evangile au point que celui-ci a produit son fruit : le Christ a fait sa demeure dans le cœur des chrétiens des régions évangélisées, il s'est « formé » (Ga 4,19) en eux et en est devenu le véritable sujet agissant, si bien qu'ils pourraient dire, comme Paul : « Ce n'est plus moi, c'est Christ qui vit en moi » (Ga 2,20)[18]. C'est cela l'accomplissement de l'Evangile. Toutefois, plus important pour notre sujet, est le fait que Paul dise avoir procédé, dans son activité missionnaire, *kyklō*, de manière circulaire, ce qui semble bien indiquer que tout voyage missionnaire se conclut à Jérusalem, là même où théologiquement il a commencé. La mission chrétienne consiste en quelque sorte à diriger et à orienter ceux qui adhèrent au Christ vers Jérusalem.

Mais, dira-t-on, il y a encore le dernier voyage. Son action en Orient terminée, Paul décide de se rendre à Rome (cf. Ac 19,21 ; Rm 1,10 et 15,23ss) ; n'est-ce pas pour y fixer son nouveau centre

---

[16] *Ibid.*, p. 88.

[17] Cf. Rm 11,16ss. Notons entre parenthèses qu'au v. 17 Paul n'écrit pas : « Mais si quelques-unes des branches ont été retranchées, et si toi, qui étais un olivier sauvage, tu as été enté à leur place… » (traduction Segond), qui semble prêter à Paul une théologie de la substitution (les pagano-chrétiens prenant la place des juifs écartés), mais bien : « … Tu as été greffé parmi elles » (*en autoîs*), c'est-à-dire au milieu des branches restées sur l'olivier.

[18] Cf. mon *La lettera ai colossesi. Commento esegetico-spirituale*, Magnano, Qiqajon, 1989, pp. 47-49.

d'activité ? Il est vrai que Paul est pressé d'aller à Rome, mais non pour s'y établir. Il écrit en effet : « Mais maintenant, comme je n'ai plus de champ d'action dans ces contrées et que, depuis bien des années, j'ai un vif désir d'aller chez vous, j'espère en effet, quand je me rendrai en Espagne, vous voir en cours de route et être mis par vous sur le chemin de ce pays, une fois que j'aurai un peu savouré la joie de votre présence » (Rm 15,23-24). L'intention de Paul est donc de se rendre en Espagne, à ces Colonnes d'Hercule qui constituent l'extrémité du monde alors connu. Rome ne sera qu'une étape, pour se réjouir avec les romains des dons que Dieu leur a faits et pour recevoir l'aide nécessaire lui permettant d'arriver en Espagne. Nous savons qu'en réalité les choses ne se sont pas passées ainsi : à Jérusalem Paul a été arrêté et envoyé, après deux ans de prison à Césarée Maritime, devant le tribunal de César à Rome. Le naufrage, raconté avec moult détails en Ac 27 (c'est presque une parabole de la mort et de la résurrection de Paul, comme l'avait déjà été le chapitre 12 pour Pierre[19]), semble contenir l'idée qu'à Rome Paul fut condamné à mort, quand bien même Luc ne le dise pas, concluant en revanche sur le fait que l'Evangile est annoncé à Rome « avec pleine assurance et sans obstacle » (Ac 28,31). Luc en effet n'entend pas écrire une biographie des Apôtres les plus importants de l'Eglise mais, pourrions-nous dire, une histoire du cheminement et de la croissance de l'Evangile.

Sur la base de ces considérations deux interprétations de ce dernier voyage peuvent être envisagées[20]. Ou bien Paul espérait être innocenté par César et remis en liberté ; ce qui lui aurait permis de se rendre en Espagne et de remonter de là vers Jérusalem, porteur symbolique de toutes les nations. Ou bien alors Paul a pressenti qu'il s'agissait de son dernier voyage, de celui qui l'aurait conduit à la mort ; dans ce cas, cet ultime voyage constitue le début d'un dernier anneau du vaste élan missionnaire – encore en acte aujourd'hui – qui ne prendra fin que lorsque sera « accompli le temps des nations »

---

[19] Cf. les pages de E. BIANCHI, *Pietro la Roccia* (Lectio divina, 6), Magnano, Comunità di Bose, 1987, pp. 17 et 18, et mon *Atti degli apostoli: la Parola cresceva...*, Magnano, Qiqajon, 2010, pp. 79-81 et 139-142.

[20] On pourrait objecter qu'il n'y a rien à interpréter du moment que Paul n'est plus maître de son sort, puisqu'il n'est qu'un simple prisonnier livré à la volonté de diverses autorités romaines. Et pourtant, dans une situation semblable, probablement à Ephèse, et malgré le péril de mort qui pèse sur lui, Paul se paie le luxe de réfléchir sur son futur, de décider qu'il est préférable, pour ses lecteurs, qu'il vive plutôt qu'il meure et finalement de « savoir » qu'il restera et demeurera en vie, alors même qu'en cette matière il n'a strictement plus rien à dire (cf. Ph 1,12-26).

(Lc 21,24). C'est alors que la prophétie d'Esaïe trouvera son plein accomplissement :

Il arrivera dans l'avenir
que la montagne de la Maison du SEIGNEUR
sera établie au sommet des montagnes
et dominera sur les collines.
Toutes les nations y afflueront.
Des peuples nombreux se mettront en marche et diront :
« Venez, montons à la montagne du SEIGNEUR
à la Maison du Dieu de Jacob.
Il nous montrera ses chemins,
et nous marcherons sur ses routes. »
Oui, c'est de Sion que vient l'instruction
et de Jérusalem la parole du SEIGNEUR.
Il sera juge entre les nations,
l'arbitre de peuples nombreux.
Martelant leurs épées, ils en feront des socs,
de leurs lances, ils feront des serpes.
On ne brandira plus l'épée nation contre nation,
on n'apprendra plus à se battre.
Venez, maison de Jacob,
marchons à la lumière du SEIGNEUR ! (Es 2,2-5)

C'est alors aussi que sera pleinement dévoilé le mystère énoncé par Paul en Rm 11,25-26 :

Je ne veux pas, frères, vous laisser ignorer ce mystère,
de peur que vous ne vous complaisiez en votre sagesse :
une partie d'Israël s'est endurcie jusqu'à ce que soit entrée
la totalité des païens, et ainsi tout Israël sera sauvé…

Dans cette dernière phrase, « Israël » est bien le peuple d'Israël, ceux que l'on nomme « les juifs », avec cette particularité que la « stratégie » de salut de Dieu l'aura « gonflé » de toutes les nations qui, en Christ, seront « entrées » dans le peuple d'Israël. Alors, il n'y aura vraiment plus « ni Juif ni Grec » (Ga 3,28), ni Israël et les nations ; non pas, comme on pourrait le penser, par abolition du particularisme juif ou par son anéantissement dans l'océan des nations, mais bien par la disparition des nations devenues elles-mêmes, avec le peuple juif, l'Israël de Dieu.

Conclusion

Quand les chrétiens parlent de Jérusalem, ils la considèrent justement comme la Ville sainte ; sainte, pensent-ils, parce qu'écrin des « lieux saints » où se sont déroulés les événements les plus importants de notre salut : la mort, la résurrection et l'ascension de Jésus-Christ, ainsi que la Pentecôte. Il me semble pourtant que Paul nous invite à regarder Jérusalem plutôt avec des yeux semblables à ceux des juifs eux-mêmes. Pour les chrétiens, il n'y a fondamentalement qu'un Lieu saint : Jésus, le Verbe fait chair et élevé dans la gloire (cf. Jn 4,21-23). Mais si pour eux Jérusalem est aussi ville sainte, ce n'est pas à la présence des lieux saints, dont Paul ne dit rien, qu'elle le doit, mais au fait que Dieu a choisi cette ville (1 R 11,13.36, etc.), l'a fondée et aimée (Ps 86,2), l'a sanctifiée (Mt 4,5 et 27,53), et a promis d'y placer son Nom pour toujours (cf. Dt 12,5.21 ; 1 R 8,16 ; 11,36 ; 14,21 ; Es 18,7) ; et c'est pourquoi Esaïe déclare qu'elle est comme gravée sur la paume de Dieu, afin qu'il puisse la contempler constamment (cf. Es 49,16). C'est à cause de cela, parce que Jérusalem était déjà la Ville sainte, que le Fils s'est incarné en terre d'Israël et qu'il a vécu à Jérusalem sa passion et sa résurrection.

Aujourd'hui, chaque église locale est une autre Jérusalem qui, ne l'oublions pas, tire de la Jérusalem d'ici-bas sa spécificité, comme d'ailleurs la Ville d'en haut, qui ne pourra jamais être nommée « la Rome d'en haut », « la Genève d'en haut », ou « la Babylone d'en haut », mais bien, et seulement, « la Jérusalem d'en haut », car c'est de la Jérusalem d'ici-bas qu'elle est l'accomplissement et la plénitude. C'est ce que semble avoir bien compris l'ancien patriarche œcuménique de Constantinople, Athénagoras Ier, lorsqu'il perçut dans le pèlerinage que Paul VI avait projeté de faire aux lieux saints et à Jérusalem, l'occasion favorable d'une rencontre avec lui ; il avait toujours souhaité rencontrer l'évêque de Rome, mais ni à Rome ni à Constantinople, car cela aurait signifié la soumission de l'un à l'autre. Il désirait que cette rencontre advienne « à mi-chemin », pour qu'elle soit véritablement la rencontre de deux frères qui se retrouvent, « se regardent »[21] et se reconnaissent finalement frères ; cette retrouvaille, symbolisée par l'accolade qu'ils s'échangèrent sur le mont des Oliviers, eut lieu les 5 et 6 janvier 1964. C'était le début d'une grande espérance…

■

---

21 « Regardons-nous ! » est une expression typique d'Athénagoras qui figure jusque sur le monument qui lui a été dédié au Séminaire orthodoxe de Boston.

Ḥokhma 101/2012, pp. 14-30

par
James Packer,
ancien professeur de théologie systématique au Trinity College (Bristol) et au Regent College (Vancouver)

La sainteté aux prises avec les ténèbres, le cas de mère Teresa

La plus célèbre des religieuses a connu, on le sait, une longue nuit de l'esprit. Pendant près de cinquante ans, elle n'a plus jamais ressenti la présence de Dieu ni son amour. Rien. Que le silence, le froid et l'abandon. Dans ce texte rédigé à l'occasion de la réédition de son livre Rediscovering Holiness[1]*, le professeur Packer s'interroge sur le sens de cette expérience de déréliction, que nous sommes peut-être plus nombreux à partager qu'on ne veut bien l'avouer.*

Traduction Jean-René Moret.

Les Orientaux peuvent scruter les étoiles,
Prévoir chutes et gloires,
Mais les hommes marqués de la croix du Christ
Vont gaiement dans le noir.

La nuit sera triple sur toi,
Le ciel une chape noire.
Es-tu joyeux sans aucune cause,
Confiant sans un espoir ?

G.K. Chesterton, *La ballade du cheval blanc*[2]

---

[1] James Innel Packer, *Rediscovering Holiness — Know the Fulness of Life with God*, Gospel Light Publications, 1re édition 1992, réédité en 2009.

[2] Notre traduction (NdT). Vers originaux :
The men of the East may spell the stars,
And times and triumphs mark,

➔

Y a-t-il parmi vous quelqu'un qui craint le SEIGNEUR,
Ecoute la voix de son serviteur,
Et qui ait marché dans les ténèbres sans trouver aucune clarté ?
Qu'il mette son assurance dans le nom du SEIGNEUR,
Qu'il s'appuie sur son Dieu !

Esaïe 50,10

Cette postface est un chapitre supplémentaire rédigé à l'occasion de la réédition de ce livre en 2009. Il traite d'un problème qui affecte la vie de ceux qui suivent la voie de la sainteté. Ce problème, beaucoup ne s'y trouveront jamais exposés, d'autres pourront bien y faire face de temps à autre, et il en est d'autres, enfin, sans doute plus nombreux qu'ils ne sont disposés à le reconnaître, pour qui ce problème est leur pain quotidien. C'est le problème que connaît celui qui, *bien qu'ayant entièrement voué sa vie à Dieu, a le sentiment d'être abandonné de Dieu*, Père, Fils et Saint-Esprit. En d'autres termes, il s'agit de l'affliction et du sentiment d'abandon que peut ressentir celui qui, pourtant, reste fidèle à Dieu. Le cas de mère Teresa, fondatrice des Missionnaires de la charité à Calcutta en 1950, qu'elle dirigera jusqu'à sa mort en 1997 à l'âge de 87 ans, a récemment mis en lumière cette réalité déconcertante. La manière la plus aisée de présenter la problématique est de relater son histoire.

L'obscurité : la détresse personnelle

Née Anjezë Gonxhe Bojaxhiu à Skopje en Yougoslavie[3] (appartenant maintenant à la république de Macédoine), elle aimait Jésus et voulut être missionnaire dès son plus jeune âge. A 18 ans, elle partit pour l'Irlande afin de rejoindre les sœurs de Lorette, une communauté tournée vers l'éducation, aux côtés de laquelle elle espérait travailler en Inde. Elle se rendit à Calcutta comme sœur de Lorette l'année suivante, en 1929. Elle devint nonne sous le nom de sœur Marie-Teresa en 1931 (plus tard, nommée à la tête d'un ordre

But the men signed of the cross of Christ
Go gaily in the dark.

Night shall be thrice night over you,
And heaven an iron cope.
Do you have joy without a cause,
Yea, faith without a hope?

[3] En fait, Skopje appartenait encore à l'Empire ottoman en 1910 (NdT).

missionnaire, elle prit le nom de mère Marie-Teresa). C'est l'exemple de Thérèse de Lisieux qui lui inspira le nom de « Teresa ».

En 1946, Jésus-Christ, suivant le récit qu'elle en fit, son Seigneur, l'appela à travailler dans les bidonvilles. Elle était persuadée qu'il lui disait : « Viens, sois ma lumière » pour les pauvres, les mourants, les mendiants et les enfants des rues. Elle fut autorisée à commencer sa mission, et le fit seule, même si d'autres la rejoignirent, beaucoup plus tard. Elle devint célèbre en Occident au travers du livre et du film que Malcolm Muggeridge lui a consacrés, tous deux intitulés, d'après sa propre expression, « *Quelque chose de beau pour Dieu* » (1969, 1971). Elle reçut le prix Nobel de la Paix en 1979. Pressentie dès sa mort pour une reconnaissance officielle de sainteté par l'Eglise catholique, elle a été béatifiée par le pape Jean Paul II (et reçoit ainsi le titre de « bienheureuse ») en 2003. C'était la moitié du chemin vers la canonisation. Brian Kolodiejchuk, membre de longue date des Missionnaires de la charité, fut choisi pour défendre sa cause, chargé de militer pour sa canonisation complète et de rassembler les documents nécessaires. Pour ce faire, il a édité et publié « *Viens, sois ma lumière : les écrits intimes de la "sainte de Calcutta"* ».

Le contenu du livre consiste principalement en des lettres, pour la plupart écrites à ses confesseurs et supérieurs sur une période de soixante-six ans, complétées par des éléments à caractère journalistique. Teresa avait exprimé le désir que ces documents fussent détruits, de peur qu'ils ne détournassent l'intérêt et l'attention de Jésus vers elle-même, mais les autorités de l'Eglise l'emportèrent sur sa volonté. Et ce que les lettres révélèrent, c'est que, après deux décennies d'intimité joyeuse et constante avec le Christ, à partir de 1948 – c'est-à-dire quarante-neuf ans durant, tout le temps qu'elle dirigea les Missionnaires de la charité –, le sentiment d'abandon fut l'essentiel de son expérience. Derrière le flot continu de paroles joyeuses, positives qui se déversaient d'elle, derrière les exhortations et les louanges au Christ, se cachait l'impression constante et douloureuse que Dieu s'en était tout simplement allé, la laissant dans une solitude douloureuse, apparemment pour l'éternité.

« *On dit que les gens en enfer souffrent une peine éternelle à cause de la perte de Dieu* [...]. *Dans mon esprit je ressens exactement cette peine de la perte – de Dieu qui ne veut pas de moi – de Dieu qui n'est pas Dieu – de Dieu qui n'existe pas réellement (Jésus, s'il Vous plaît, pardonnez mes blasphèmes – on m'a demandé de tout écrire)* [...] *pas une seule pensée du Ciel n'entre dans mon esprit*

– car il n'y a pas d'espérance. »[4] *« On me dit que Dieu m'aime – et pourtant la réalité de l'obscurité, du froid et du vide est si grande que rien ne touche mon âme.* »[5] *« La place de Dieu dans mon âme est vide.* […]. *Cette torture et cette douleur je ne peux les expliquer.* »[6] *« Si jamais je deviens une sainte, je serai certainement une sainte de l'"obscurité".* »[7] *« Je serai continuellement absente du Ciel – pour allumer la lumière de ceux qui sont dans les ténèbres sur terre.* »[8] Ce sont là des expressions typiques, de la main même de Teresa, de l'expérience spirituelle qu'elle vivait. Une fois sa franchise slave, parfois excessive, prise en compte, il reste clair que son tourment était très profond.

Les conseillers[9] de Teresa la convainquirent finalement que Dieu l'avait choisie, qu'il lui avait même accordé le privilège d'entrer profondément dans les souffrances de Jésus sur la croix[10], dans la détresse qui fut la sienne quand il s'écria : *« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?* » (Mc 15,34). Un théologien, Joseph Neuner, lui dit que, même si elle ne pouvait rien faire pour changer cet ordre des choses, et peut-être ne le devait-elle pas, sa simple aspiration à une conscience de la présence de Dieu montrait qu'en fait il continuait à travailler avec elle : vivre dans l'obscurité faisait partie de sa destinée avec Jésus, choisie par Dieu. Ces pensées la menèrent, elle l'admet elle-même, à trouver la joie, non pas dans son ressenti de l'absence de Dieu comme tel, mais dans le fait de savoir

---

[4] Mère Teresa, *Viens, sois ma lumière : les écrits intimes de la « sainte de Calcutta »*, édités et commentés par Brian Kolodiejchuk, Le Livre de Poche, 2011 (2009 pour première publication en français chez Lethielleux), pp. 283-284.

[5] *Ibid.*, p. 276.

[6] *Ibid.*, p. 310.

[7] Ici, la traduction française a rendu *« darkness »* par « ténèbres » ; nous avons retenu plutôt « obscurité », par analogie avec l'idée de « nuit obscure » chez Jean de la Croix (*« dark night »* en anglais) – voir plus loin.

[8] *Ibid.*, p. 337.

[9] Anglais *« counselor »*, qui s'applique à des personnes ayant fonction d'accompagnants spirituels ou de confesseurs (NdT).

[10] Cette idée de ce que l'on a appelé techniquement souffrances *réparatrices* est une spéculation catholique romaine. Elle provient de l'idée que Christ amène des saints, au sens catholique de personnes spécialement saintes, à une identification particulièrement intime avec Lui-même, en particulier en lien avec l'agonie de sa mort propitiatoire. L'idée est utilisée pour expliquer les stigmates (des marques sur les mains et les pieds correspondant aux traces des clous sur le corps crucifié de Jésus) dans les rares occasions où ils se présentent. Tout signe de cette identification particulièrement intime avec l'expérience de la crucifixion de Christ est vu comme une marque d'honneur, donnée par le Sauveur en personne.

qu'elle vivait dans l'affliction spirituelle par la volonté de Dieu. Chemin faisant, elle en vint à accepter docilement la permanence de sa condition, sa vie durant, si Dieu devait le vouloir ainsi (et comme c'était, semble-t-il, le cas).

Cette révélation de la vie intérieure de Teresa a partout surpris les chrétiens, et pas seulement à cause du contraste avec l'image publique qu'elle renvoyait – celle d'une femme affairée, posée et joyeuse – ou avec ses déclarations publiques, dont le thème récurrent était la joie d'aimer, de servir et d'être fidèle au Seigneur Jésus. C'est aussi, en fait principalement, parce que de tout temps et dans toutes les traditions, les chrétiens ont cru qu'une vie personnelle sanctifiée (à l'instar de Teresa) et le bénéfice d'une communion avec Dieu bonne et durable, anticipant le paradis, allaient de pair. Pourquoi a-t-on cru cela ? Parce que la Bible entière semble le promettre, que le Nouveau Testament semble en donner le modèle, et que la doctrine de l'amour de Dieu pour tous les pécheurs repentants qui cherchent maintenant à l'aimer semble garantir cette assurance. L'idée qu'une morosité intérieure chronique puisse faire partie de la vocation d'un serviteur du Christ semble à première vue inconcevable.

Alors, que peut-on dire à des gens qui se consacrent au service de Dieu quand l'obscurité spirituelle ou le sentiment de l'abandon divin s'abattent sur leur âme, comme ils s'abattirent sur l'âme de Teresa après deux décennies d'intimité avec un Seigneur plein de grâce et, si l'on peut parler ainsi, disponible ? « Jésus s'est donné à moi », a-t-elle écrit, revenant sur ces années. Mais après, un demi-siècle durant, hormis un intervalle de cinq semaines en 1958, ce fut une autre histoire.

Au début de ce chapitre, j'ai exprimé ma conviction que, dans une certaine mesure au moins, l'expérience de Teresa trouvait son pendant dans celle d'autres personnes qu'elle, connues dans le monde évangélique traditionnel[11] comme dans l'orthodoxie orientale traditionnelle ou le catholicisme romain traditionnel. Toutefois, hormis les échanges privés qui peuvent avoir lieu entre des chrétiens souffrants et déroutés et leurs pasteurs ou directeurs spirituels, le sujet est rarement traité, de sorte que, de prime abord, la problématique semble secondaire. Mais la réalité est, je pense, différente. Voyons donc ce qui, dans nos traditions respectives, peut nous aider à faire face à cette perplexité comme à la souffrance humaine inévitable qui, à mon avis, l'accompagne toujours.

---

[11] Le terme anglais « *conservative* » employé ici, que nous avons rendu par « traditionnel », renvoie à la fidélité à la foi chrétienne historique (NdT).

L'obscurité : les enseignements de l'Eglise

A la suite des auteurs du Nouveau Testament, toute l'Eglise chrétienne a toujours pensé et enseigné que le dessein de Dieu pour son peuple racheté est une transformation personnelle, autant intérieure que relationnelle, dont on peut rendre compte de plusieurs manières. En ce qui concerne le monde tel qu'il est et nous-mêmes tels que nous sommes, cette transformation vise le salut et la libération du péché et de tout le mal qui est autour de nous et en nous. Concernant notre nature humaine gâchée, et notre condition d'hommes voués à la mort dans toutes ses dimensions, physique et spirituelle, elle a pour but la guérison totale, la perfection sans tache, la réintégration totale, et la complète intégrité morale exprimant l'essence même de l'amour pour Dieu, pour les autres et pour toute la création de Dieu en tant que telle. Sur le plan de la sainteté même de Dieu, elle signe premièrement le terme mis par la croix de Christ à la colère rétributive de Dieu contre nous, et deuxièmement notre re-création et notre reconstruction à l'image de Dieu, de fond en comble, en commençant par et à partir de ce que l'Ecriture appelle le *cœur* – le centre de la motivation et de la dynamique de notre être. Finalement, au regard du but originel pour lequel Dieu nous a donné l'existence, elle rétablit la communion avec le Père et le Fils par le Saint-Esprit, dès maintenant et sans fin.

Dans le christianisme orthodoxe oriental et dans le catholicisme romain, la marche du chrétien vers sa destination céleste est typiquement vue comme l'ascension d'une montagne ; dans les milieux évangéliques on la compare souvent à un pèlerinage en terrain vallonné et peu accidenté, même si en chemin, il faut bien en convenir, on doit quotidiennement affronter de nouveaux défis.

Les traditions orthodoxes orientale et catholique romaine. En exprimant ainsi les multiples facettes de cette vérité biblique portant sur la destinée humaine, les catholiques romains comme les évangéliques se montrent influencés par le renouveau de la piété personnelle qui a soufflé dans toute l'Eglise à partir du XVIe siècle. Ce mouvement, issu de la Renaissance, a conduit naturellement au romantisme religieux sentimental du XIXe. Celui-ci, avec sa valorisation omniprésente des sentiments agréables et de la souffrance, est lui-même un sous-produit du romantisme séculier de cette époque en Occident (l'orthodoxie orientale, moins affectée par les développements culturels en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord, travaille encore avec une conceptualisation plus ancienne et plus complète, dérivée de l'enseignement des Pères grecs de l'Eglise).

La manière dont le catholicisme romain rend compte de la progression de la communion avec Dieu, enseignement qui doit avoir fait partie de la nourriture spirituelle de Teresa parmi les sœurs de Lorette, est fortement anthropocentrique – à savoir qu'elle se concentre directement sur l'expérience de celui qui reçoit la grâce de Dieu, qui est considérée comme une force bienfaisante et vivifiante, transmise principalement par les sacrements. Cette conception reprend la typologie de l'éminent mystique espagnol Juan de Yepes (1542-1591), collègue de Thérèse d'Avila dans la réforme et le renouveau de l'ordre carmélite, plus connu aujourd'hui sous le nom de Jean de la Croix. Jean présente le progrès spirituel comme une progression vers le haut et vers Dieu en trois étapes, qui forment une séquence quand on les expose, mais qui s'interpénètrent et se recoupent fréquemment dans les vies individuelles, en partie en raison de notre propre complexité intérieure et de l'absence d'une cohérence et d'une connaissance de soi complètes, et en partie à cause des glissades en arrière qui surviennent en cours d'ascension. En bref, la typologie de l'ascension selon Jean est la suivante :

La première étape est la purge, ou catharsis, par laquelle le débutant spirituel est sevré de son attachement à toutes choses en dehors de Dieu lui-même. Les appétits tournés vers les sens, orientés vers la sensation, sont repoussés et mortifiés ; ce que le puritain Richard Baxter appelait « le soi charnel » est détrôné et renié ; les mauvaises habitudes sont brisées, et le chrétien travaille pour une consécration complète. Le côté actif de cette étape est l'effort produit pour entrer dans une repentance et une maîtrise de soi complètes, le côté passif est que c'est seulement par la grâce de Dieu, pour laquelle les débutants prient et dont ils dépendent, que ces buts sont atteints. Tandis que cette réorganisation totale de la vie est recherchée, de nouveaux ressentis d'impuissance, de désespoir et de privation apparaissent, de même qu'une impression d'être finalement à nouveau loin de Dieu, qui semble ne plus répondre aux prières pour une repentance plus réelle et plus solide et pour une libération plus rapide de la mondanité du cœur. Dieu, en quelque sorte, a l'air de s'être retiré, nous laissant dépouillés autant de ce qu'on appelle les secours de la religion que de la plupart des autres réconforts (en fait, il nous sèvre profondément d'habitudes de cœur et d'esprit centrées sur soi, quoiqu'on n'en perçoive l'intérêt que plus tard). Jean appelle cette situation paradoxale « la nuit obscure des sens ».

Mais le processus de purge n'est en aucun cas permanent ; il mène en temps voulu à la seconde étape, l'illumination, de laquelle la compréhension spirituelle, nourrie de l'Ecriture et des formula-

tions de la vérité révélée héritées de l'Eglise, dépend grandement, maintenant que la tyrannie aveuglante du péché a été décisivement surmontée. Lumière, discernement et sagesse, demandés dans la prière, sont accordés gratuitement, fruits d'intenses réflexions, de l'étude et de la méditation. Une réflexion sur Dieu, rationnelle, sur sa gloire, et une contemplation de son être, analytique et féconde, caractérisent cette étape de l'ascension, et tout ce que l'entendement peut saisir procure de la joie. Dieu enseigne, et le cœur aime cela.

Les choses sont toutefois différentes dans la phase d'union, à laquelle l'illumination conduit. La contemplation intellectuelle de Dieu est ici largement dépassée, et, à sa place, parce que Dieu le permet gracieusement, les chrétiens continuent à porter un regard aimant sur Dieu. Ils se prélassent comme au soleil et à la chaleur de l'amour même de Dieu, tel que la grâce le répand dans leur cœur. C'est l'union avec Dieu réalisée. C'est la vie éternelle au stade embryonnaire. C'est un état dans lequel la réalité profonde et authentique d'un Dieu en relation avec nous-mêmes vient à être vraiment et profondément saisie, révélée par une parole qui nous la cachait aussi en partie – tout d'abord la Parole de Dieu dans l'Ecriture, puis celle de l'Eglise y faisant écho dans sa réponse liturgique, confessionnelle et dévotionnelle. C'est un état où l'individualité s'accuse, dans lequel la lucidité, le désir et la satisfaction sont unis de manière ineffable et transcendante. C'est un état où l'amour, exprimé de part et d'autre, règne en permanence, par la grâce de Dieu, un état de grande paix, de grande joie et d'adoration vivifiante, qui permet de vivre le reste de sa vie sur terre, puis la vie future.

Mais la transition de l'illumination à l'union est déstabilisante. Les expressions théologiques et l'enseignement spirituel par lesquels on est parvenu à établir sa connaissance de Dieu et à communier avec lui en arrivent à sembler creux et vides. La lumière, à savoir le sens de la présence de Dieu à nos côtés et du don de lui-même envers nous, lumière que les mots, au travers de notre intellect, acheminaient à notre cœur, se dissout en obscurité, et à nouveau l'on se sent abandonné. La réalité irrévocable à laquelle notre activité théologique nous avait menés se brouille, et quand nous nous tournons vers la prière, nous nous trouvons radicalement désorientés, incertains de ce que nous croyions savoir, embourbés.

D'un point de vue actif, on s'accroche à Dieu, tandis que les choses chancellent et cèdent sous nos pieds, et que Dieu, semble-t-il, nous glisse entre les doigts. D'un point de vue passif, on est détaché par Dieu de ce qui, jusque-là, constituait des points fixes dans notre vie intérieure, et ce pour un but incompréhensible à l'avance.

Jean appelle cela la nuit obscure de l'esprit ou de l'âme. Au-delà d'elle, quand Dieu nous ramène au soleil de l'union consciente avec lui, nous découvrons que ce que nous possédions, ou pensions posséder précédemment, nous est restitué, avec une compréhension, une concentration et une force renouvelées. Mais dans la mesure où la nuit obscure elle-même est une démolition partielle destinée à laisser place à une construction meilleure, l'ahurissement, la douleur, la souffrance intérieure, la frustration et la conscience de la perte sont inévitables pendant cette phase de démantèlement.

Cette doctrine prend sa source dans la pensée du platonicien chrétien Origène, au IIIe siècle, et dans l'enseignement du néoplatonicien du Ve siècle Pseudo-Denys l'aréopagite, qui assimilaient la prière à l'ascension d'une montagne en direction de Dieu et pour qui l'obscurité était la lumière dans et par laquelle Dieu se donne finalement lui-même à nous dans l'amour, la purification et l'illumination étant les pas vers cette union. Le schéma de Jean est une fusion classique de ces idées, revues et corrigées à la lumière de sa propre compréhension des deux nuits, celle des sens et celle de l'esprit. Au cours des siècles, des variations, des adaptations et des extensions du récit de Jean ont proliféré dans le catholicisme romain, mais le thème de base de ces variations est celui qui vient d'être exposé dans les lignes précédentes, et il reste le point de départ des prises en charge des conducteurs spirituels dans le catholicisme romain.

La conception évangélique

La description de la progression de la communion avec Dieu que les évangéliques ont historiquement proposée, avec aussi de nombreuses variations de détail, diffère de la conception catholique au moins sur les points suivants :

Premièrement, les formulations évangéliques portant sur la nature de la communion avec Dieu prennent leur source, comme toute la théologie évangélique, dans le principe de l'autorité et de la suffisance de l'Ecriture sainte. Toute affirmation ou proposition sans fondement scripturaire n'a pas sa place dans le débat. Deuxièmement, les formulations évangéliques de la communion avec Dieu sont orientées, comme la vision biblique de la vie chrétienne dans son ensemble, de manière pneumatocentrique plutôt qu'anthropocentrique – à savoir, non centrées sur l'homme mais sur le Saint-Esprit. Comme il est de plus en plus admis aujourd'hui, le travail théologique des principaux réformateurs, des puritains anglais, des scolastiques

et piétistes européens, des leaders des réveils du XVIIIe siècle[12] et plus récemment, à leur suite, celui des prédicateurs évangéliques aux quatre coins du monde a toujours été profondément trinitaire, façonné par l'Evangile, centré en particulier non seulement sur la croix mais aussi sur l'action du Saint-Esprit dans la vie humaine. Il n'est pas excessif de dire que l'étude approfondie de l'œuvre de l'Esprit saint dans l'Eglise et dans la vie du chrétien, qui commença avec Luther et Calvin, ouvrit une ère nouvelle dans l'intelligence chrétienne.

Troisièmement, les formulations évangéliques de la communion avec Dieu sont fondées sur la doctrine de la justification par la foi, qui les fonde et qui les encadre. Cette doctrine implique que la conscience d'être toujours un pécheur, qui ne peut se tenir devant Dieu que par la réaffirmation quotidienne par Dieu de son pardon et de son acceptation sur la base de la justice de Christ et de son expiation vicaire, doit toujours être à la tête et au centre de toutes les analyses portant sur la vie placée sous le régime de la grâce.

Quatrièmement, les formulations évangéliques de la communion avec Dieu reposent sur une compréhension fine de l'œuvre du Saint-Esprit dans la régénération. Le concept évangélique de régénération recouvre trois réalités connexes. La première est l'œuvre de l'Esprit par laquelle nous entendons et saisissons dans nos cœurs l'appel évangélique de Dieu à une confiance active, délibérée et consciente en Jésus-Christ, le Seigneur vivant, comme le sauveur qui porte nos péchés, et notre divin maître. La seconde est l'action invisible mais efficace de l'Esprit destinée à nous unir au Christ ressuscité qui règne, renouvelant ainsi nos cœurs et obtenant de nous la réponse que l'Evangile nécessite. La troisième est l'enracinement de l'Esprit en nous, transmettant la présence et la vie de Jésus-Christ (« C'est Christ qui vit en moi » – Ga 2,20), nous rendant capables de vivre pieusement (« les bonnes œuvres » – Ep 2,10), changeant notre caractère en y instillant des habitudes semblables à celles de Jésus (« Les fruits de l'Esprit » – Ga 5,22-23), et rendant efficaces nos efforts pour mettre un terme à nos comportements pécheurs personnels (« Par l'Esprit vous faites mourir les actions du corps » – Rm 8,13). Ces trois bénédictions réunies constituent notre nouvelle création (2 Co 5,17) et notre nouvelle naissance (ou naissance d'en haut – Jn 3,3-8) par l'Esprit de vie qui libère (Rm 8,2). Tout ce que les évangéliques affirment au sujet de la sanctification chrétienne repose sur les doctrines jumelles de la justification et de la régénération, qui énoncent

---

12 Les « grands réveils » américains – en Europe, on mentionnera plutôt les réveils du XIXe siècle (NdT).

respectivement notre nouvelle condition d'homme en relation avec Dieu et d'homme en relation avec nous-mêmes.

Comment donc les évangéliques conceptualisent-ils la sainteté, en comparaison avec les conceptualisations catholiques ? La question a été traitée dans les chapitres précédents, de sorte qu'il n'est pas besoin d'entrer dans les détails ici, mais en bref :

1. Le cadre général de pensée n'est pas fourni par l'idée d'une escalade des niveaux supérieurs de proximité avec Dieu, mais par les images bibliques de la marche et de la course. Il s'agit plutôt, en effet, de marcher vers une destination (c'est-à-dire vivre sa vie pour un but, voir Col 2,6-7) et de courir pour un prix (c'est-à-dire utiliser son énergie pour un but, voir 1 Co 9,24-27 ; 2 Tm 4,7 ; He 12,1-3). Puisque cela implique de rompre non seulement avec ses schémas de fonctionnement antérieurs, mais aussi avec toute la manière d'agir du monde, la vie chrétienne, qui est fondamentalement la foi mise en action, peut et doit être vue comme une vie de repentance : il faut se tourner vers Dieu ou retourner à lui, loin du chemin que l'on suivait ou aurait bientôt pu suivre, et faire d'une obéissance complète à Dieu la règle de sa vie ultérieure.

2. L'expérience chrétienne est celle de l'Esprit qui suscite en nous de bons désirs, nous donne des projets et des objectifs, et nous permet de les réaliser en nous changeant en profondeur. Pour ce faire, il induit en nous une humilité plus profonde, des actions de grâce plus sincères, un désir de Dieu plus pur, un amour des autres plus ardent parce qu'issu de notre attachement renouvelé au Christ, une adoration plus vivante du Dieu trine, une envie sincère de s'investir dans le monde pour l'honneur et la louange du Seigneur, une joie profondément ancrée dans l'assurance, tandis que le Saint-Esprit apporte son témoignage intérieur à notre espérance de gloire.

3. Notre consécration et notre obéissance à Dieu, qui sont les fondements de la vie sainte, doivent être vécues dans le contexte social du mariage, de la famille, de l'Eglise et de la communauté civile locale, plutôt que dans l'isolement lourdement réglementé des ordres religieux. La vieille distinction catholique entre « les religieux » (clercs, moines,

sœurs) et les autres n'est pas de mise. Les règles monastiques historiques (celle de Benoît et d'autres) sont de nos jours très appréciables pour structurer la vie personnelle évangélique sur le plan éthique et disciplinaire, mais pas la vie communautaire monastique en tant que telle.

4. Le protestantisme évangélique a peu à dire aujourd'hui au sujet de l'obscurité spirituelle, mais il n'en a pas toujours été ainsi. Il reconnaissait que Dieu, dans sa souveraineté, nous faisait parfois traverser des épisodes d'obscurité spirituelle, dans lesquels on ressentait davantage son absence et son mécontentement que sa présence ou l'assurance de son amour et de notre futur bonheur avec lui. Parfois ces moments sont des appels à se réveiller quant à des changements de comportements par trop retardés, et parfois ce sont de simples tests de fidélité, imposés comme une sorte d'exercice duquel les saints ressortent plus forts qu'auparavant. Des témoignages détaillés sur ce à quoi de tels retraits ou abandons ressemblent, pourquoi Dieu les inflige, et comment les gérer, se trouvent dans les Psaumes (cf. Ps 38 ; 42 ; 88 ; 119,67), dans le livre de Job, et dans le verset clé que j'ai choisi comme épigraphe à cette contribution, Esaïe 50,10 :

Y a-t-il parmi vous quelqu'un qui craint le SEIGNEUR,
Ecoute la voix de son serviteur,
Et qui ait marché dans les ténèbres sans trouver aucune clarté ?
Qu'il mette son assurance dans le nom du SEIGNEUR,
Qu'il s'appuie sur son Dieu !

Le commentaire de ce verset par le prédicateur puritain Matthieu Henry est dans le vif du sujet, dans le fil des positions évangéliques :

« C'est un cas de figure qui se produit parfois parmi ceux qui professent la religion, quoique rarement… Ils marchent dans l'obscurité, les nuages leur cachent le ciel, leur joie en Dieu s'évanouit, le témoignage de l'Esprit s'arrête et la lumière de la face de Dieu s'éclipse. »

Et que faire ?

« Qu'ils se reposent sur leur Dieu, leur allié ; qu'ils tiennent en main leur relation d'alliance à Dieu, et appellent Dieu *leur Dieu*, comme Christ sur la croix, *Mon Dieu, mon Dieu.* Qu'ils se reposent sur les promesses de l'alliance et construisent leurs espoirs sur elles. »

En d'autres mots, comme Toplady[13] l'exprima dans les jours du Réveil évangélique[14] :

Heureux l'homme, ô Dieu,
Qui se repose sur toi ;
Qui attend ton salut, Seigneur,
Qui verra ton salut.
Quand nous marchons dans l'obscurité,
Ne sentant pas la flamme céleste,
Alors il est temps de faire confiance à Dieu,
Et de nous reposer sur son nom.
Bientôt nos doutes et nos peurs
Il les dissipera de son bras.
Sa bienveillance aimante déchirera
Le minuit de l'âme.
Sa grâce jusqu'à la fin
Brillera plus forte et plus claire ;
Ni les choses présentes, ni les choses à venir,
N'étoufferont la vie divine.

Si nous devions pousser encore l'exploration du sens de cette expérience des ténèbres, nous y trouverions toujours un appel de Dieu à continuer à espérer d'une foi indomptable en sa fidélité à l'alliance. Car la foi, quand elle est donnée, est invincible, tout comme l'alliance de Dieu est impossible à rompre, et savoir qu'il en est ainsi est un moyen efficace pour les chrétiens de persévérer dans la foi et l'espérance, même pendant la nuit de l'esprit.

L'obscurité : quelques réflexions en guise de conclusion

Normalement, lorsque des personnes tournées vers Dieu en Christ, appliquées à suivre le chemin de la sainteté, lui adressent leurs louanges et leurs demandes, le sentiment que Dieu est présent, entend et prête l'oreille fait partie de la supplique ou de la prière. De la même manière, la conscience de l'endroit où l'on se trouve (dans telle ou telle pièce de la maison, ou dehors en plein air) et de sa posi-

---

[13] Auguste Montague Toplady (4 novembre 1740 – 11 août 1778), théologien anglican (NdT).

[14] La période de renouveau spirituel en Angleterre faisant suite au travail de George Whitefield et John Wesley, entre autres (NdT).

tion (à genoux, debout, assis, en marche ou prosterné) fait partie du temps vécu pendant la prière. La conscience de ces réalités physiques est diffuse dans le sens où elles sont secondaires par rapport à la rencontre avec Dieu sur laquelle on fixe son attention, n'étant que le cadre physico-psychologique préalable à cette fixation. Néanmoins, elle appartient à l'expérience dans le sens où, sans elle, un choc déstabilisant viendrait à occuper tout le champ de l'expérience (imaginez ce qu'il en serait si vous vous sentiez flottant dans l'espace au beau milieu de votre propre prière).

Par ailleurs, la confiance dans la présence amicale et l'attention de notre Dieu quand nous prions nous est donnée par le Saint-Esprit qui nous habite : c'est en fait Dieu qui commence à exaucer la prière en faisant briller la lumière de sa face sur nous (Nb 5,25 ; Ps 4,6 ; 32,16 ; 119,135 ; 2 Co 4,4…). Mais si l'Esprit, pour une raison ou une autre, nous retirait ce sens diffus de la présence aimante de Dieu quand nous prions, nous nous sentirions totalement désorientés et anéantis, et notre prière même semblerait vide et irréelle. Cela arrive-t-il ? Oui. Certains chrétiens sont étrangers à cette expérience, mais d'autres ont à y faire face assez souvent. Et mère Teresa a dû l'endurer un demi-siècle durant, depuis la fondation des Missionnaires de la charité jusqu'à la fin de sa vie.

Quelques commentaires précis peuvent aider à mettre l'expérience de Teresa en perspective. Les commentaires négatifs d'abord :

Ce n'était pas une expérience de *doute*, puisque le doute handicape, épuise la confiance et l'énergie en minant les convictions. Les convictions de Teresa n'ont certainement jamais été objet de doute. Elle était toujours certaine de la foi chrétienne historique et de la grâce qui vient de Jésus, en particulier par la Messe, comme elle le croyait ; elle n'avait aucun doute sur les procédures administratives de l'Eglise catholique d'avant Vatican II ; elle avait une confiance absolue dans l'amour du Seigneur Jésus pour elle-même comme pour tous les autres, y compris les plus pauvres parmi les pauvres indiens, que la société hindoue négligeait comme dépourvus de valeur ; elle était totalement convaincue qu'elle était appelée à leur apporter l'amour du Christ ; et elle a toujours été un élément moteur dans la mise en œuvre de ce projet.

Son expérience ne relevait pas non plus de la *dépression*, en aucune de ses nombreuses et complexes variantes ; car la dépression, comme le doute, épuise l'énergie et peut difficilement être gardée cachée quelle que soit sa durée. Teresa, par contre, était toujours authentiquement de bonne humeur en public et parlait constamment de la joie qu'il y a à faire la volonté de Jésus. Elle pratiquait,

et apprenait à ses religieuses à pratiquer, ce qu'elle appelait « le grand sourire » en toute chose. Son maintes fois répété « Prenez tout ce qu'Il donne, et donnez tout ce qu'Il prend avec un grand sourire » devint pratiquement un slogan et un mantra dans son ministère[15].

Elle ne passait pas non plus par la *nuit obscure de l'âme*, comme la tradition catholique la conçoit, car cette obscurité-là, quoiqu'elle ressemble, tant qu'elle dure, à celle de Teresa, est temporaire, menant à une union vécue avec Dieu, alors que Teresa, selon ses propres dires, avait particulièrement connu et expérimenté l'union avec Christ durant vingt ans avant que la douleur de l'obscurité intérieure ne devienne son lot quotidien.

Pas plus ne subissait-elle une expérience de *détection*, Dieu envoyant la douleur pour l'alerter de problèmes de repentance et d'obéissance qu'elle aurait fuis. En outre, du fait que l'obscurité intérieure l'accompagna durant un demi-siècle de responsabilités, on peut affirmer avec assurance qu'il n'y avait pas de problèmes de cet ordre dans la vie de Teresa.

Etait-ce *démoniaque* ? En partie peut-être, puisque l'expression par Job (ch. 23) de l'abandon dans lequel Dieu avait autorisé Satan à le plonger correspond en plusieurs points à ce que Teresa explique, par écrit, à ses confesseurs et supérieurs spirituels, concernant la désolation intérieure qu'elle vivait. Mais là où Dieu a permis l'abandon de Job pour montrer combien sa foi s'exprimerait en fidélité face à la douleur et à l'adversité, il semble que la souffrance de Teresa lui fut infligée pour un but pastoral.

Son expérience était-elle donc à visée *disciplinaire*, dans un sens biblique, à savoir voulue par Dieu pour améliorer la qualité de sa vie de disciple ? Kolodiejchuk semble avoir raison de soutenir que c'était le cas. Cette option ouvrirait deux possibilités, qui se recouvrent peut-être (il ne nous appartient pas d'être dogmatique sur ce point). La discipline divine pourrait concerner la *dévotion*, visant à approfondir la relation de la servante de Dieu avec le Seigneur trine, Père, Fils et Saint-Esprit. Elle pourrait aussi être *diaconale*, destinée à qualifier plus pleinement le disciple pour un ministère particulier envers les autres.

L'interprétation de l'expérience de Teresa comme discipline touchant à la *dévotion* semble douteuse. Ce que Teresa a traversé n'était certainement pas la transitoire nuit obscure de l'âme comme Jean de la Croix la décrivait, une situation préparant la route à une union plus profonde avec Dieu, quelque correspondance qu'il puisse

[15] *Mère Teresa, op. cit.*, p. 330 (note 2).

y avoir entre la teneur des deux expériences. Car son expérience fit suite à une profonde et durable jouissance de l'union avec, en particulier, Jésus, le Seigneur, qu'elle aimait, et dont elle s'était vue elle-même comme « la petite épouse » ; et, quand la sécheresse, l'abandon et le sentiment du retrait divin sont arrivés, ils ont été permanents. Mais le sens de ce parcours comme discipline *diaconale* semble clair. « Je crois vraiment, écrivait un conseiller, que la raison pour laquelle Teresa a dû passer par tant d'obscurité dans sa vie est que cela l'amènerait à une identification plus grande avec les pauvres »[16]. Assurément.

Alors, quelle vérité biblique est-ce que tout ceci illustre et actualise pour nous ?

Premièrement, que la sainteté, l'amour et la consécration à Dieu sans compromis doivent prendre forme dans un service aimant et sans relâche envers son prochain, y compris les moins attirants d'entre eux.

Deuxièmement, que ce que l'on fait pour les autres est le vrai test de l'authenticité et de la profondeur de son amour envers Dieu et en particulier envers Jésus-Christ, le Seigneur.

Troisièmement, que la satisfaction, la bonne humeur et la joie chrétiennes se nourrissent, non pas directement d'expériences spirituelles – sentiments, visions, extases, frissons, qui vont et viennent, et dans des cas particuliers pourraient ne guère venir du tout – mais de l'exercice de la méditation et de la réflexion – à savoir, en pensant, et pensant souvent – sur la bonté, la gloire et la grâce de la sainte Trinité.

Quatrièmement, que Dieu utilise les expériences d'obscurité, non seulement extérieure, celle des circonstances, mais intérieure, dans l'âme, pour l'instruction (« Seul Dieu peut satisfaire »), la correction (« Laissant de côté tout fardeau »), l'édification (« Ne crains pas… soit fort… espère jusqu'au bout »), et la préparation à être utiles (« Il nous console dans toutes nos détresses, pour nous rendre capables de consoler tous ceux qui sont en détresse, par la consolation que nous-mêmes recevons de Dieu. »).

---

16 Propos du père Michael van der Peet recueillis in *Mère Teresa*, *op. cit.*, p. 403. « La situation physique de mes pauvres abandonnés dans les rues, indésirables, mal aimés, délaissés est l'image fidèle de ma propre vie spirituelle, de mon amour pour Jésus, et pourtant cette terrible douleur ne m'a jamais fait désirer qu'il en soit autrement. […] Au contraire, je veux qu'il en soit ainsi aussi longtemps qu'Il le voudra. » (*ibid.*, p. 340). « Ses ténèbres intérieures donnaient à mère Teresa la faculté de comprendre les sentiments des pauvres. » (*ibid.*, p. 341).

Cinquièmement, qu'il n'est pas dans l'habitude de Dieu de nous dire d'avance pour quelle raison des expériences ayant valeur de test doivent croiser notre route, et que nous ne glorifions pas Dieu en nous angoissant sur la question du « pourquoi ? ». Nous sommes plutôt appelés à répondre à chaque état de fait et à chaque sorte d'expérience d'une manière aussi semblable que possible à celle de Christ.

Pour tout cela, nous devrions remercier Dieu pour l'exemple de mère Teresa, qui nous montre, à tous, la voie du perfectionnement. ■

Ḥokhma 101/2012, pp. 31-66

Le *Midrash* : une source de la rhétorique biblique

par
Alain Décoppet,
diacre de l'Eglise évangélique réformée du canton de Vaud, au service des aveugles à la Mission évangélique braille

Présentation

A l'origine, j'avais envisagé l'écriture d'un article montrant que la rhétorique* biblique de Roland Meynet[1] pouvait se trouver des précurseurs au début de l'ère chrétienne, chez les maîtres du Talmud*, avec leurs procédés herméneutiques. Cet article se serait divisé en trois parties :

1. présentation de la méthode d'analyse de la rhétorique sémitique selon Roland Meynet ;
2. présentation du midrash* ou procédés rabbiniques d'interprétation biblique ;
3. mise en regard de ces deux approches et synthèse.

Le tout aurait donné un article trop long. C'est pourquoi j'ai présenté la méthode de Roland Meynet, qu'il appelle maintenant *rhétorique biblique*, dans un article intitulé : « L'analyse rhétorique de Roland Meynet », paru dans *Hokhma*, n° 91/2007. J'y ai montré notamment l'utilité de cette méthode pour étudier la composition des textes bibliques.

---

* Les termes marqués d'un astérisque sont expliqués au Lexique des pages 64 à 66.

[1] Durant ces trente dernières années, Roland Meynet n'a cessé de développer et de perfectionner sa méthode. On pourra suivre son évolution dans les trois principaux ouvrages où il la présente : *L'analyse rhétorique*, Paris, Editions du Cerf, collection « Initiation », 1989 ; R. Meynet, L. Pouzet, N. Farouki, A. Sinno, *Rhétorique sémitique – textes de la Bible et de la Tradition musulmane*, Paris, Editions du Cerf, collection « Patrimoine », 1998 ; *Traité de rhétorique biblique*, Paris, Editions Lethielleux, 2007. Ce dernier ouvrage, dont j'ai fait la recension dans *Hokhma* n° 98, 2010, donne une présentation complète de sa méthode.

Dans l'article qui suit, vous trouverez une initiation aux procédés rabbiniques d'interprétation de la Bible. L'ensemble de ces procédés forme un feuillage très touffu que j'ai élagué allègrement pour tenter de faire apparaître ce que me semblent être les branches porteuses et permettre à ceux qui ne sont pas familiers avec ces méthodes de s'y retrouver – à leur intention j'ai élaboré en fin d'article un lexique des termes techniques, marqués d'un astérisque dans le corps du texte. Ensuite je montrerai que les résultats de l'exégèse juive des textes bibliques obtenus avec ces procédés rabbiniques offrent d'étonnantes similitudes avec ceux qu'on peut obtenir aujourd'hui au moyen de la *rhétorique biblique* ou *analyse rhétorique* – j'utiliserai indifféremment l'une et l'autre expression. Je laisserai à d'autres le soin d'appliquer aux textes de la littérature intertestamentaire et rabbinique la méthode de Roland Meynet[2].

Pourquoi cet article ?

Une chose m'a intrigué en lisant l'œuvre de Roland Meynet : pourquoi s'est-il si peu intéressé à la littérature rabbinique[3] ? Pour étayer sa théorie, il a fait des investigations sérieuses dans la littéra-

---

[2] Je n'ai pas fait de recherches particulières dans ce domaine, mais, au fil de mes lectures, j'ai relevé la mise en évidence de structures concentriques ou parallèles à Qumrân (cf. Claude Coulot, « L'Esprit Saint et la connaissance », in *Paul de Tarse*, Paris, Editions du Cerf, 1996, pp. 213-214), chez Philon d'Alexandrie (cf. Jacques Cazeux, « Philon d'Alexandrie, de la grammaire à la mystique », *SupCE* n° 44 (Supplément aux Cahiers Evangile), Paris, Editions du Cerf, 1983, p. 83, où l'auteur donne le plan concentrique de « *De migratione Abrahami* ») et probablement dans le Talmud ; il est intéressant de noter que, selon le rabbin Adin Steinsaltz, ce soit le chapitre 5 (celui du milieu) du traité Berakhot qui explicite « *l'essence et la fonction de la prière* ». Adin Steinsaltz, *Le Talmud – Berakhot I*, Jérusalem, Pocket, 2001, p. 477.

[3] Le lecteur qui voudrait se faire une bonne idée de la littérature rabbinique pourra se référer aux ouvrages suivants : H.L. Strack et G. Stemberger, *Introduction au Talmud et au Midrash*, Paris, Editions du Cerf, collection « Patrimoine-judaïsme », 1986 ; Madeleine Taradach, *Le Midrash*, Genève, Labor et Fides, collection « Le monde de la Bible », n° 22, 1991 ; Adin Steinsaltz, *Les clés du Talmud*, Editions Bibliophane/Daniel Radford, 2005 ; Adin Steinsaltz, *Introduction au Talmud*, Paris, Albin Michel, 2002 ; Maurice-Ruben Hayoun, *La littérature rabbinique*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 1990 ; David Banon, *Le Midrash*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 1995 ; Hugues Cousin, Jean-Pierre Lémonon, Jean Massonnet, *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Editions du Cerf, 1998 (pp. 375-448). Des textes de la tradition rabbinique sont facilement accessibles en français dans deux Suppléments aux Cahiers Evangile, Paris, Editions du Cerf : *La Torah orale des Pharisiens* (*SupCE* n° 73/1990) et *Le Midrash* (*SupCE* n° 82/1992).

ture arabe[4] – c'est l'une de ses spécialités – et il a même proposé quelques analyses, plus modestes certes, de textes du Moyen Orient ancien[5] et de la Grèce antique[6]. Alors pourquoi n'est-il pas allé chercher dans la littérature rabbinique des traces d'analyse rhétorique ? Les rabbins des premiers siècles de notre ère n'étaient-ils pas, tout comme Jésus et les Apôtres, dépositaires des mêmes traditions, forcément antérieures à leur époque ? Les rabbins du premier siècle avant notre ère, comme Hillel et Shammaï, ceux qui furent contemporains de Jésus et des Apôtres, comme Gamaliel l'ancien (le maître de Paul) et même encore ceux qui furent éduqués avant la destruction du Second Temple (comme Shimôn, fils de Gamaliel l'ancien, ou Rabbi Yohanan ben Zakkaï) ont tous baigné dans la même culture et reçu la même tradition que les auteurs du Nouveau Testament. On devrait donc s'attendre à trouver, chez les rabbins du premier siècle, les règles d'exégèse et les procédés rhétoriques mis en lumière par Roland Meynet chez les auteurs du Nouveau Testament. On attribue par exemple sept règles d'interprétation biblique à Hillel : peut-on établir des rapports entre ces règles et l'analyse rhétorique ?

Une objection : l'« omnisignifiance* biblique »

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il convient de discuter la raison qui a conduit Roland Meynet à écarter la piste de la littérature juive. Il ne l'ignore pas totalement, certes : dans ses ouvrages, il fait brièvement allusion à la conscience du parallélisme chez quelques commentateurs juifs du Moyen Age ou de la Renaissance ; à la page 47 de son *Traité de rhétorique biblique*, il reproduit notamment une présentation graphique du psaume 67, sous la forme d'un chandelier, qui en explicite la structure concentrique. Mais pour lui, il s'agit surtout de cas isolés, et il finit par faire l'impasse sur la question en rappelant le « principe théologique… de l'omnisignifiance* biblique »[7].

[4] Cf. R. Meynet, L. Pouzet, N. Farouki, A. Sinno, *Rhétorique sémitique – textes de la Bible et de la Tradition musulmane, op. cit.*

[5] Cf. *L'analyse rhétorique, op. cit.*, pp. 306-308.

[6] Roland Meynet : « *Analyse rhétorique du bouclier d'Achille* », *Strumenti critici* 59 (1989), pp. 93-115.

[7] Cf. Roland Meynet, *Rhétorique sémitique, op. cit.*, pp. 66-67 (en particulier la note 6) et pp. 69-70 = *L'analyse rhétorique*, pp. 36-38 (en particulier la note 36) et pp. 48-50, et *Traité de rhétorique biblique, op. cit.*, p. 46.

De quoi s'agit-il ? Certains parleraient de *polysémie scripturaire*. Dans la tradition rabbinique, d'une manière générale, chaque verset de l'Ecriture a plusieurs sens – on parle souvent des « soixante-dix faces de la Torah »[8]. « Comme un marteau, dira Rabbi Yishmaël, fait que le rocher se partage en plusieurs étincelles, ainsi une seule Ecriture se partage en plusieurs sens »[9]. En fait, derrière ce présupposé de l'*omnisignifiance biblique*[10], il y a la conviction que la Torah, parce qu'elle vient de Dieu, ne peut être que parfaite. Rien n'y est superflu, et chaque détail du texte, parce qu'il est porteur de sens, doit être pris en compte et interprété[11]. Au IIe siècle de notre ère, Rabbi Aqiva poussa à l'extrême cette conception : pour lui, la langue de la Torah est si divine et si parfaite qu'elle est dépourvue de toute redondance et transmet l'information pure, sans *bruit*, pour parler comme les théoriciens de la communication. On voit bien les conséquences d'une telle approche de l'Ecriture : tout ce qui est redondant est prétexte à sens. Ainsi, Rabbi Aqiva affirme par exemple que Moïse avait en fait envoyé vingt-quatre espions dans le pays de Canaan, parce qu'en Nombres 13,2, on a littéralement : « un homme unique, un homme unique pour une tribu de ses

---

8 Midrash* Rabba sur Nombres = NbR. 13.15, sur Nb 7,19 : d'après ce commentaire rabbinique, ce nombre de 70 correspond aux 70 sicles que pesait la coupe d'argent offerte par Issakar pour la dédicace de la tente de la rencontre. C'est également la valeur numérique du mot hébreu יַיִן – *vin* (qui est bu dans une *coupe* – Am 6,6).

9 Cf. Talmud* de Babylone (TB) Sanhédrin 34a. Allusion à Jr 23,29. Dans sa traduction anglaise, I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmud*, Londres, 1935-1952, rend par *teachings* le mot טעמים traduit ici par *sens*. L'idée de base de la racine טעם est *goûter* (Jon 3,7) ; le *goût* étant aux aliments ce que le *sens* est à la phrase, on comprend que ce terme en soit arrivé à signifier *sensation*, *expérience*, puis *discernement*, et finalement *argument*, *raison*, *commandement*, *décret* (Jon 3,7) – cf. L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM (trad. anglaise : M. Richardson), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Brill, 1994-2000 (cité ci-après : HALOT), et Marcus JASTROW, *A Dictionary of the Targum, the Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrachic Literature*, London, New York, 1903 (cité ci-après : Jastrow).

10 La tradition rabbinique justifie aussi l'*omnisignifiance biblique* par la citation du Psaume 62,12 ainsi traduit : « Elohim a dit une chose, et j'en ai entendu deux, car la puissance est à Elohim ». Cf. aussi TB Sanhédrin 34a et TB Shabbath 88b dont on trouvera une traduction dans *Le monde où vivait Jésus*, textes n° 295, et n° 294, pp. 392-393.

11 Dans le *Pirqé* Avot*, on trouve ce conseil à propos de la Torah : « *Tourne-la, et retourne-la, car tout est en elle ; scrute-la, vieillis et use-toi en elle, et d'elle ne bouge pas, car il n'est rien de mieux pour toi qu'elle* ». *Pirqé Avot* 5.22 – traduction Eric Smilévitch. *Commentaire du Traité des Pères*, Editions Verdier, collection « Les Dix Paroles », 1990.

pères »[12], donc vingt-quatre. D'après le sens commun, celui qui se présente tout naturellement à l'esprit, cette phrase signifie, bien entendu, selon la grammaire hébraïque : « *un homme pour chacune des tribus* », soit douze hommes en tout pour les douze tribus d'Israël. Et que dire lorsqu'on a, dans la poésie, des segments parallèles ? Dans la foulée de Rabbi Aqiva et de ses pairs, de nombreux interprètes juifs s'évertueront à donner au second membre d'un segment, une interprétation ne tenant aucun compte de la structure parallèle. Malbim, un commentateur du XIXe siècle, né en Ukraine, a commenté la Bible en suivant ces principes. Par exemple, dans les deux segments parallèles :

Jacob exulte,
Israël est dans la joie. (Ps 14,7)

il donne un sens différent à Jacob et à Israël – le premier représentant la masse du peuple, le second son élite spirituelle[13].

Faut-il alors, à l'instar de Roland Meynet, faire l'impasse sur la littérature rabbinique et renoncer à y chercher les prémices de l'analyse rhétorique ? Non, ce serait oublier que dans le judaïsme, il y a, à côté de Rabbi Aqiva, Rabbi Yishmaël ben Elisha. La tradition juive nous présente souvent ses rabbins par paires (voyez par exemple *Pirqé Avot** 1) : pour le IIe siècle, face à Rabbi Aqiva qui, comme on l'a vu, donnait sens à chaque détail de la Torah, elle place Rabbi Yishmaël, qui donne une interprétation du texte biblique beaucoup plus proche du sens obvie*, puisqu'on lui attribue cet adage : « La Torah parle selon la langue des hommes »[14]. Les deux Talmuds* contiennent de nombreuses discussions entre Aqiva et Yishmaël, le premier « déduisant… montagne sur montagne »[15], le second en restant au sens obvie*[16].

---

12 אִישׁ אֶחָד אִישׁ אֶחָד לְמַטֵּה אֲבֹתָיו. Voir Talmud de Jérusalem (TJ) Sota 7.5.

13 Cité in *Tehilim* (Les Psaumes) *I*, page 182 – *La Bible commentée*, Paris, Editions Colbo, 1990. On pourrait remarquer que savoir trouver ce qui est différent dans un parallélisme synonymique fait partie de la bonne méthode d'analyse rhétorique. Le problème est qu'ici la différence n'est pas contrebalancée par une identité.

14 TB Keritoth 11a : דברה תורה כלשון בני אדם. Voir également TB Nedarim 3a-b, TB Avodah Zarah 27a.

15 TB Nedarim 29b – ce texte met en scène, non sans humour, Moïse, que Dieu transporte à travers les siècles dans la classe de Rabbi Aqiva ! Et Moïse, parmi les élèves de ce grand rabbin, est tout ébahi qu'on puisse tirer tant de choses de sa Torah !

16 Dans TJ Sota 7.5, cité plus haut, Rabbi Yishmaël soutient que Moïse n'a envoyé que 12 espions. Pour des controverses du même genre, voir par exemple : TJ Yebamot 8.1 ; TJ Nedarim 1.1 ; TB Shavouoth 26a.

Ici, comme bien souvent, le judaïsme a suivi la voie du bon sens à propos de la controverse entre Rabbi Aqiva et Rabbi Yishmaël. Il a certes reconnu légitimes les subtiles déductions du premier, mais l'histoire montre que, dans les faits, il a privilégié le *peshat**, c'est-à-dire le sens obvie* ou sens littéral. Dans le Talmud* on trouve à plusieurs reprises cette formule, à mon sens fondamentale dans l'exégèse juive : « Aucun verset ne peut recevoir une interprétation qui échappe à son *peshat* »[17]. La meilleure explication que j'aie trouvée de cette phrase est celle de Rashi, dans l'introduction à son commentaire sur le Cantique des cantiques : « Un verset peut être expliqué de bien des manières, mais en fin de compte, il n'échappe pas à son sens obvie »[18]. Toute l'œuvre de Rashi s'attache à dégager le sens obvie des textes qu'il explique. Commentant Exode 33,13, il écrit : « Nos maîtres du Midrash en ont donné des explications au traité talmudique Bera'hot, mais mon objet est d'expliquer les textes tels qu'ils sont et dans l'ordre qu'ils présentent »[19]. Le fait que Rashi, qui est le champion du sens obvie, soit considéré, dans le judaïsme, comme le plus grand des commentateurs de la Bible[20], confirme clairement que l'exégèse juive a opté fondamentalement pour le sens obvie. Elle n'a cependant pas exclu définitivement l'« omnisignifiance* biblique », comme pour garder une ouverture et nous rappeler qu'aucune exégèse n'est absolue et définitive. Cependant, il n'en demeure pas moins vrai que chaque interprétation doit trouver son ancrage dans le sens obvie[21]. Et qui dit « sens obvie » dit aussi possibilité de redondance et de parallélisme. Il est donc regrettable de faire l'impasse sur la littérature rabbinique en invoquant le prin-

---

17 אין מקרא מידא מידי פשוטן – TB Shabbath 63a ; Yebamot 11b et 24b. Notons que dans Baba Kama 5.8, la Mishna dit explicitement que la Torah parle d'animaux réels, notamment à propos de Dt 25,4, passage que Paul applique d'une manière figurée (1 Co 9,9-10 et 1 Tm 5,18).

18 Cité in Simon SCHWARZFUCHS, *Rachi de Troyes*, Paris, Albin Michel, collection « Présence du judaïsme », 1991, p. 86.

19 ורבותינו דרשוהו במסכת ברכות ואני ליישב המקראות על אופניהם ועל סדרם באתי. *Le Pentateuque* avec commentaires de Rachi… réalisé sous la direction d'Elie Munk, tome II, *L'Exode*, Fondation Samuel et Odette Lévy, Paris, 1990, p. 297.

20 Les éditions du texte de la Torah accompagnées des commentaires de Rachi sont innombrables. On a même forgé l'expression *Houmash Rachi* pour désigner ces ouvrages. C'est une consécration que le Rabbin de Troyes est seul à avoir reçue. Cf. Simon SCHWARZFUCHS, *op. cit.*, pp. 74-75.

21 On trouvera le même avis dans R.A. STEWART, *The Earlier Rabbinic Tradition and its Importance for the New Testament background*, London, Inter-Varsity theological papers, 1949, pp. 25-26.

cipe d'« omnisignifiance biblique » et de ne pas en tenir compte dans l'histoire de la rhétorique sémitique.

I. Présentation du *midrash*

Le terme *midrash** vient de la racine דרש (*DRSh*), qui veut dire *chercher*. Il en est venu à désigner, entre autres, les procédés rabbiniques d'interprétation bibliques. C'est dans ce sens large que je l'utiliserai.

1. La binarité, un trait fondamental de l'exégèse rabbinique

Dans son *Traité de rhétorique biblique* (pp. 15-21), Roland Meynet montre que la *binarité* est une caractéristique principale du langage biblique : tout y va par deux, par paires, depuis l'organisation des plus petites unités du discours, jusqu'aux plus grandes.

Depuis le XVIIIe siècle et notamment les travaux de Robert Lowth, l'exégèse moderne a admis largement l'existence du parallélisme dans la poésie hébraïque, les oracles prophétiques et, d'une façon générale, dans l'Ancien et même dans le Nouveau Testament. Les travaux de Roland Meynet marquent un net progrès dans cette prise de conscience, même si on est encore loin d'un consensus dans de domaine. Ce parallélisme, qu'on trouve aussi dans la littérature du Moyen Orient ancien et dans celle de l'islam[22], est une caractéristique typique du milieu sémitique[23]. Logiquement, on devrait donc s'attendre à trouver dans la littérature juive post-biblique au moins des indices attestant qu'on était conscient de ce phénomène.

Et de fait, comme on le verra plus bas, la littérature rabbinique connaît le parallélisme biblique et sait l'exploiter. Mais auparavant, il convient de rappeler combien le redoublement, la mise en rapport d'éléments semblables ou différents est un trait caractéristique et même fondamental de la pensée juive en général : c'est cela,

---

22 Sur le site www.retoricabiblicaesemitica.org/Studia_Rhetorica_fr.php, on trouvera un article de Michel CUYPERS (n° 20), « La rhétorique sémitique dans le Coran », où les sourates 1 et 96 sont analysées selon les règles de l'analyse rhétorique (consulté le 26 décembre 2011).

23 Roland Meynet a écrit un article intéressant intitulé : *« La binarité, caractéristique essentielle du langage biblique »*, qu'on peut télécharger depuis le site : www.retoricabiblicaesemitica.org/Studia_Rhetorica_fr.php. C'est le n° 22 – consulté le 26 décembre 2011.

la binarité[24]. Dans le Genèse Rabba, on trouve ce très beau midrash* : « Pourquoi le monde fut-il créé avec la lettre Beth ?[25] Pour t'apprendre qu'il y a deux mondes : ce monde-ci et le monde à venir ». Dieu crée donc avec le *beth*, autrement dit, avec le *deux*. Josy Eisenberg et Armand Abécassis commentent : « Cette lettre a toujours été, dans la tradition juive, le signe de la dualité, de la complémentarité, aussi »[26]. Plus loin, les mêmes auteurs affirment : « Dès le premier mot de la Torah, nous apprenons qu'il y a deux êtres : la créature et le créateur qui lui donne l'existence en se séparant d'elle. […] Il faut se séparer de l'Autre que soi pour atteindre la véritable relation qui est fondée sur la différence entre les deux termes du dialogue »[27]. C'est le thème de la différence entre le Je et le Tu, si bien développé par Martin Buber : « L'homme devient un Je au contact du Tu »[28].

C'est ici qu'il faut expliquer brièvement une notion importante dans le judaïsme : la *mahloqèt*[29]. On a donné souvent à ce terme le sens de *controverse*, *dispute*, voire *division*. Le prototype de la *mahloqèt* est la rupture qui eut lieu dans les premières décennies de l'ère chrétienne entre l'école de Hillel et celle de Shammaï. La situation fut grave, car le Talmud* affirme que « se multiplièrent les controverses (*mahloqèt*) en Israël ; et la torah devint comme deux toroth »[30]. La fracture fut réduite après trois ans, précise ailleurs le Talmud, suite à une intervention de la Voix de Dieu qui déclara que les deux toroth (celles d'Hillel et Shammaï) étaient « les paroles du Dieu vivant »[31].

---

24 Cf. l'intéressante note 46 de Bernard Maruani in Midrach Rabba, tome I – *Genèse Rabba*, Editions Verdier, collection « Les Dix Paroles », 1987, p. 44, sur GnR 1.11.

25 GnR 1.10, *op. cit.*, p. 42. La question fait allusion au fait que la première lettre de la Bible (récit de la création) soit un Beth (***B**eréshit*…), deuxième lettre de l'alphabet hébreu, dont la valeur numérique est 2.

26 Josy EISENBERG, Armand ABÉCASSIS, *A Bible ouverte*, Albin Michel SA, 1991, p. 24.

27 *Ibid.*, pp. 30 et 32.

28 Martin BUBER, *Je et Tu*, Paris, Editions Aubier, 1969, p. 52.

29 *Mahloqèt* vient de la racine חלק (HLQ) II (cf. HALOT) (*partager*) ; en hébreu biblique, cette racine désigne principalement deux choses : 1. la « *part* ou *portion* de territoire assignée à une tribu » et 2. la « *division* ou *classe* de lévites ». Dans la littérature rabbinique, il a parfois le sens de *discussion* (de deux opinions dissemblables) ; cf. Jastrow II, p. 762.

30 *Toroth* est le pluriel de torah. TB Sanhédrin 88b : רבו מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות. Le Talmud de Babylone a peut-être atténué la réalité, car le Talmud de Jérusalem, plus ancien, ne dit pas « *comme* deux lois » mais affirme sans ambages qu'il « se fit deux lois » : ונעשו שתי תורות (TJ Sanhédrin 1.4).

31 TB Eruvin 13b : אלו ואלו דברי אלהים חיים הן – Remarquons ici que, comme dans le cas de Aqiva et Yishmaël, la tradition juive a opté pour le bon sens :

➔

Il y a là une indication intéressante sur la réalité profonde de la *mahloqèt* : celle-ci n'est pas à comprendre comme une rupture stérile et sans lendemain, mais au contraire comme un moyen de rebondir et de s'approcher davantage de la vérité. Dans la tradition juive, la Torah ne s'étudie jamais seul, mais toujours à deux, d'où cet ordre du *Pirqé Avot** : « Acquiers un compagnon »[32]. Le *compagnon* est un vis-à-vis qui nous remet en question et nous pousse à approfondir et à aller plus loin. Sans cesse, dans la littérature rabbinique, on trouve les rabbins en discussion, en controverse. Marc-Alain Ouaknin écrit : « Dès qu'un maître propose une pensée, son interlocuteur l'ébranle de sa position… ménageant ainsi un séjour pour l'Infini. Ce dialogue se nomme *mahloqèt*. Elle est la première ouverture, le premier espace qui désigne l'écart et la séparation comme l'origine de toute valeur positive. […] La *mahloqèt* n'est pas la recherche de l'unité ni de l'unification. Au contraire, elle cherche la séparation, la fissure, l'intervalle qui sont la possibilité d'être de l'Autre »[33]. Ailleurs, le même auteur écrit : « La *mahloqèt* n'est pas une dialectique, au sens courant du terme, où deux thèses opposées sont résorbées dans une synthèse ou quand l'une d'elles est effacée dans le choix de l'autre. Les

---

elle a certes reconnu que les deux avaient raison, mais elle a aussitôt précisé que pour la halakha, c'est-à-dire la règle de conduite pratique, il fallait suivre l'école d'Hillel, car ses disciples étaient plus « aimables et modestes et étudiaient leurs propres règlements en même temps que ceux de la maison de Shammaï ; ils poussaient même l'humilité jusqu'à mentionner les actions de la maison de Shammaï avant les leurs » (TB Eruvin 13b).

32 קְנֵה לְךָ חָבֵר *Pirqé* Avot* 1.6. Rabbi Moshé ben Maïmon, connu sous l'acronyme de Rambam (autrement dit Maïmonide – 1135-1204), commente ainsi cet ordre : « Cela signifie qu'il convient d'acquérir un compagnon quoi qu'il en coûte, afin de bénéficier de lui en toutes circonstances. Comme l'ont dit les sages : "Un compagnon ou la mort" (TB Taan. 23a) ». Le commentaire de Rabbi Shlomo ben Yitsaak (Rashi – 1040-1105) est très profond : « … Deux valent mieux qu'un, et il est dit ainsi : "L'épée est sur les faiseurs de fictions (בדים – BDYM), ils s'abrutiront" (Jr 50,36) – L'épée est sur la nuque de ceux qui haïssent Israël et s'assoient à part (בד בבד – BD BBD) pour étudier la Torah », *Pirqé Avot*, *op. cit.*, pp. 59-63. Rashi fait un jeu de mots avec בד (BD) qui peut aussi bien dire *faiseur d'illusion* que *partie* (un peu comme *fiction* et *faction* en français). La solitude entraîne l'illusion et la mort. David Banon (*Le Midrash*, *op. cit.*, p. 75) va dans le même sens en faisant remarquer que si l'on enlève au mot MaHLoQèT les consonnes HLQ (חלק = *part*), il ne reste que les consonnes MT (מת) qui en hébreu signifient *mort*. Il est intéressant de constater que le chapitre premier du *Pirqé Avot* donne une liste de maîtres mis deux à deux ; c'est comme si Hillel avait besoin de Shammaï pour exister ; on pourrait faire la même affirmation pour Aqiva et Yishmaël.

33 Marc-Alain OUAKNIN, *Lire aux éclats*, Paris, Editions Lieu Commun et Seuil, collection « Points essais », 1989, p. 41.

deux thèses sont là pour créer une tension infinie, un intervalle dans lequel se met en mouvement une "hyperdialectique", au sens donné à ce mot par Maurice Merleau-Ponty :

> *"L'hyperdialectique est consciente que toute thèse est une idéalisation, que l'Etre n'est pas fait d'idéalisations ou de choses dites, comme le croyait la vieille logique, mais d'ensembles liés où la signification n'est jamais qu'en tendance."* »[34].

Ce qui est vrai de la relation entre deux personnes l'est aussi du rapport (d'identité ou de différence) établi entre deux éléments parallèles d'une unité littéraire. A ce sujet, il est intéressant de voir que Roland Meynet parle du parallélisme en termes forts, semblables à ceux utilisés par Marc-Alain Ouaknin pour parler de la *mahloqèt* : « *… une des caractéristiques majeures du parallélisme biblique n'est-elle pas qu'il soit rarement mathématique, qu'il présente le plus souvent un écart, un déplacement ? La fonction de ce déplacement ou de ce jeu (dans le sens mécanique du mot, qui désigne l'espace, la distance laissée entre deux pièces pour leur permettre de s'articuler) est de susciter une question et de stimuler la réflexion* […] *Quand il y a déplacement ou jeu, il ne faut pas le réduire ou le bloquer…* »[35]

*2. Le mashal**

Fondamentalement, la tradition juive procède de la même manière pour l'interprétation de la Bible. Cette manière de faire est à la base de qu'on appelle en hébreu le *mashal*[36]. Ce terme, traduit habituellement par *proverbe*, a comme sens premier : *être* ou *devenir égal, semblable à, comparer*[37]. Le *mashal* type est le proverbe

---

34 Marc-Alain OUAKNIN, *Invitation au Talmud*, collection « Domino », Flammarion, 2001, p. 95.

35 Roland MEYNET, *Tu vois cette femme ? Parler en paraboles*, Paris, Editions du Cerf, collection « Lire la Bible », n° 121, 2001, p. 174.

36 Certains auteurs juifs, comme Marc-Alain Ouaknin (*Invitation au Talmud, op. cit.*, pp. 100ss) et David Banon (*Le Midrash, op. cit.*, pp. 75s), mettent la *gezèra shawa** sur le même plan que la *mahloqèt*. Pour ma part, dans le développement de cet article, je préfère parler ici de *mashal**, réservant à *gezèra shawa* un sens plus restreint et technique qui sera expliqué plus loin.

37 L'étymologie n'est pas certaine, mais des passages comme Ps 28,1 ; Jb 30,19 ou Es 46,5, où cette racine est utilisée, mettent bien en évidence l'idée de comparaison, de mise en regard – la racine משל III, qui signifie *régner, dominer*, n'a apparemment pas de rapport avec celle qui nous occupe, à moins que, comme le suggère Dominique de la Maisonneuve, à partir de l'idée de *sentence* de sagesse, on en soit arrivé à l'idée de *sentence* de jugement, qui est alors un acte d'autorité (cf. « Paraboles rabbiniques », *SupCE* n° 50, Editions du Cerf, 1984, p. 10).

biblique ou sémitique composé de deux membres que l'on met en rapport l'un avec l'autre. Le sens qui s'en dégage ne saute pas toujours immédiatement aux yeux, d'où l'idée d'*énigme*, souvent associée à celle de *mashal*[38]. Mais en hébreu, ce terme a souvent un sens large et s'applique à toute comparaison, courte ou étendue, que ce soit une *parabole* ou un *oracle prophétique*[39].

L'idée de considérer finalement toute l'Ecriture comme un *mashal* joua très tôt un rôle important dans l'interprétation de la Bible hébraïque : dans un texte remontant aux environs de 180 av. J.-C., le *Siracide* (38,24 à 39,22) compare le scribe aux autres métiers. Les trois premiers versets du chapitre 39 sont particulièrement intéressants à ce propos : après avoir décrit plusieurs professions, essentiellement manuelles, l'auteur poursuit :

« **39** [1]*Il en va autrement*[40] *de celui* [le scribe] *qui met toute son âme*
à méditer ***dans** la loi du Très-Haut.*
Il ***recherche***[41] *la sagesse de tous les anciens,*
il passe son temps ***dans** les prophéties*[42].
[2]*Il garde*[43] *les récits*[44] *des hommes de renom,*

---

38 מָשָׁל (*proverbe*) et חִידָה (*énigme*) sont associés en Ps 49,5 ; 78,2 ; Ez 17,2 ; 18,2 ; Ha 2,6 ; etc.

39 Voir Ez 21,5, où le prophète est appelé מְמַשֵּׁל מְשָׁלִים « paraboliseur de paraboles » ; comparer aussi Ez 17,2 ou 24,3 et 2 S 12 ; notons que le terme *mashal* est utilisé pour parler des oracles de Balaam (Nb 23–24).

40 **39**[1]Πλην του επιδιδοντος την ψυχην αυτου
και διανοουμενου **εν** νομω υψιστου
σοφιαν παντων αρχαιων **εκζητησει**
και **εν** προφητειαις ασχοληθησεται
[2]διηγησιν ανδρων ονομαστων συντηρησει
και **εν** στροφαις παραβολων συνεισελευσεται
[3]αποκρυφα παροιμιων **εκζητησει**
και **εν** αινιγμασι παραβολων αναστραφησεται

41 Cf. 1 P 1,10 : *rechercher, faire des investigations.*

42 On remarquera que les trois parties de la Bible hébraïque (Torah ou Loi, Prophètes et Ecrits) sont réunies ici.

43 *Garde* (συντηρησει) ; l'idée de ce verbe est de *garder* en mémoire quelque chose, afin de l'avoir à disposition en tout temps pour s'en servir au moment opportun (cf. Pr 15,4 ; Dn 7,28 ; Lc 2,19 – Mc 6,20 où Hérode *garde* Jean-Baptiste pour l'*avoir à disposition*). Le préfixe συν (*avec*) introduit l'idée de mettre ensemble, d'établir un rapport entre l'élément que l'on *conserve* et un autre élément qui peut être, soit un événement soit une parole auxquels on reste attentif ; συντηρεω a aussi le sens d'*être aux aguets*, d'*attendre l'occasion* : *Si* 27,12 – voir συντηρεω : Bailly, déf. II ; Liddell-Scott, déf. 4. *Garder* a cette double connotation de *retenir* et *guetter.*

44 *Récit* (διηγησις) : ce terme appartient au vocabulaire de la rhétorique grecque classique (cf. Aristote, *Rhétorique* III.16 = pages 1416b-1417b de l'édition de ➔

il pénètre[45] ***dans*** *les finesses des* *paraboles.*
[3]*Il* ***recherche*** *le sens caché des* *comparaisons,*
il revient sans cesse ***dans*** *les* *énigmes des paraboles.* »

L'analyse rhétorique de ce passage met en évidence que pour le *Siracide*, le scribe va devoir pousser sa *recherche* dans deux directions complémentaires : la Bible entière (Loi, Prophètes et Ecrits sapientiaux – v. 1) et le *mashal*, au sens général (paraboles, comparaisons, énigmes des paraboles – vv. 2-3). Le segment central fait le lien entre les deux : le scribe est celui qui doit *garder* en mémoire *les récits/mashals* transmis par les hommes sages, afin de les utiliser à propos, pour interpréter les Ecritures.

Le premier de ces sages est Salomon qui, selon le Talmud*, « prononça trois mille proverbes pour chacune des paroles de la Torah ». Quelques lignes plus bas, la Torah est comparée à une corbeille qui n'aurait pas eu de poignées. Les proverbes sont des poignées que Salomon a confectionnées et qui permettent d'*empoigner* la Torah[46].

On trouve le même écho dans le Midrash* Cantique Rabba :
« Cela (la Torah) est comparable à un puits profond plein d'eau, d'une eau fraîche, douce et bonne, mais personne ne pouvait en boire. Vint un malin qui ajouta corde à corde, ficelle à ficelle, en puisa et but. Et tout le monde se mit à puiser et à boire.
Ainsi, de parabole en parabole, Salomon pénétra jusqu'au secret de la Torah, comme il est écrit : "Proverbes de Salo-

---

l'Académie de Berlin) ; son équivalent latin est « *narratio* ». Mais dans notre texte, il prend un sens différent, proche de *mashal*. La LXX d'ailleurs l'utilise pour rendre l'hébreu *mashal* en Ha 2,6 ; cf. aussi *Si* 6,35 où il est mis en parallèle avec *comparaisons* – παροιμιαι. Ailleurs, dans le *Siracide* (9,15 ; 22,6 ; 27,11-13 ; 38,25), il a souvent le sens de *récit* ou *discours* (*sapiential qui fait réfléchir*). Le même terme est utilisé en Juges 7,15 (A) pour parler du rêve d'un Madianite entendu par Gédéon : pour ce dernier, le récit de ce rêve éclaire la situation difficile dans laquelle il se trouve. A la lumière de *Si* 9,15, διηγησις peut se comprendre dans notre passage comme le *récit* qui, parce qu'il est placé en regard de la Loi, l'éclaire, fait réfléchir et permet de la comprendre. N'aurions-nous pas là l'origine de ce qu'on appellera plus tard la haggadah (de נגד, *raconter*), ces narrations qui expliquent la Loi, et qu'on trouve dans le Talmud à côté de la Halakha qui en donne une explication sous la forme de prescriptions ? L'utilisation courante de paraboles, par Jésus et les rabbins, pour étayer leur enseignement, est à situer dans le prolongement de cette conception. *Hommes de renom* est ici un génitif subjectif : ce sont les sages qui ont composé ces récits, bibliques ou pas, qui éclairent les trois parties de la Bible.

[45] Ce verbe est rare en grec. Littéralement, il signifie *entrer dans* (quelque chose) *avec*. Il a ce sens dans Jean 6,22 et 18,15.

[46] TB Eiruvim 21b (cf. TB Yevamoth 21a).

mon… destinés à faire connaître la sagesse et l'instruction" (Prov 1,1). Par les proverbes (meshalim) de Salomon, on comprit les paroles de la Torah.
Nos maîtres ont dit : que le mashal ne soit pas une petite chose à tes yeux, parce que grâce à lui l'homme peut comprendre les paroles de la Torah. Parabole d'un roi qui dans sa maison a perdu une pièce d'or ou une pierre précieuse. Ne la cherche-t-il pas avec une mèche qui ne vaut pas plus d'un sou ?
Ainsi le mashal ne doit pas être une petite chose à tes yeux, parce que, grâce à lui, on peut pénétrer les paroles de la Torah. Et tu sais qu'il en est ainsi, que c'est au moyen du mashal que Salomon a compris les plus petits détails de la Torah. »[47].

Les *meshalim* attribués à Salomon (Proverbes, Ecclésiaste et Cantique), mais aussi les Psaumes et les autres livres des Ecrits, sont souvent utilisés pour interpréter la Torah. Par exemple, l'interdiction de l'usure (Ex 22,24 ; Lv 26,36-37) est explicitée à l'aide de Ps 15,5 et Pr 24,11[48]. On se trouve ici face à un fondement de l'exégèse rabbinique : « *L'Ecriture explique l'Ecriture* ». Pour les rabbins, les trois parties de la Bible hébraïque (Torah, Prophètes et Ecrits) forment un tout organisé. Cette conception a eu pour effet que des versets de l'une des deux autres parties peuvent être utilisés pour expliquer la Torah. Dans les offices de la Synagogue, les versets des Ecrits servaient souvent à « *ouvrir* » la lecture de la Torah. La littérature rabbinique nous a conservé près de deux mille exemples de ces *ouvertures* (*petihoth*). Il s'agit de petites introductions qui, partant souvent d'un verset des Ecrits, préparent l'auditoire à la lecture de la Torah en lui donnant une perspective particulière[49].

A côté des Ecrits, les Prophètes jouent aussi un rôle important pour éclairer la Torah. Aujourd'hui encore, dans les synagogues, il est de coutume de lire un texte prophétique (la *haftarah*) en rapport avec le passage de la Torah prévu pour la semaine, la *parashah*. Cette tradition remonte à la plus haute Antiquité ; elle est explicitement attestée dans la Mishna* et le Talmud*[50]. Mais elle était également

---

[47] Cf. Cantique Rabba 1.8, traduit par Dominique de la Maisonneuve, in « Paraboles rabbiniques », *SupCE* n° 50, Editions du Cerf, 1984, p. 19. Mêmes paraboles en GnR 12.1.

[48] TJ Baba Metsia 5.8.

[49] Cf. *Le Midrash, SupCE* n° 82, *op. cit.*, pp. 36-39.

[50] Mishna Megiloth 4.3ss – voir la guémara* de ce traité dans le Talmud de Jérusalem et dans celui de Babylone (TB Meg. 31a), qui indique quelle *haftarah* était lue en même temps que telle ou telle *parashah*.

pratiquée par Jésus et les Apôtres. Le passage d'Esaïe (61,1ss) lu par Jésus dans la synagogue de Nazareth (Lc 4,16ss) constituait certainement la *haftarah* du jour[51]. Dans le récit des pèlerins d'Emmaüs, il est dit que Jésus « commençant par Moïse et par tous les prophètes, leur expliqua dans toutes les Ecritures ce qui le concernait »[52].

Il est intéressant de remarquer, un peu plus loin (Lc 24,44), que pour Jésus, les Ecritures se composaient des trois parties, *Loi de Moïse, Prophètes et Ecrits,* invoquées pour attester que ce qui lui est arrivé est conforme au plan de Dieu révélé dans l'ensemble de la Bible hébraïque. Trouver dans chacune des trois parties de la Bible une affirmation allant dans le même sens permettait d'établir une vérité sur toute l'Ecriture. Cette pratique était très courante chez les rabbins. Ils disaient faire un « collier » (*hariza*)[53] ; l'enseignement sur la résurrection des morts a été fondé sur un collier de ce genre[54]. On trouve de beaux exemples de colliers dans le Nouveau Testament, par exemple celui-ci, en Romains 15,9-12, pour attester que toutes les nations devaient participer au salut de Dieu :

> « 9Quant aux païens, ils glorifient Dieu pour sa miséricorde, selon qu'il est écrit :
> *C'est pourquoi je te célébrerai parmi les* ***nations*** *païennes,*
> et je chanterai en l'honneur de ton nom.
> (Ps 17,50 𝔊 = 18,50 TM)
> 10Il est dit encore : ***Nations,*** *réjouissez-vous*
> *avec son peuple* (Dt 32,43)
> 11Et encore : ***Nations,*** *louez toutes le* SEIGNEUR,
> *et que tous les peuples l'acclament* (Ps 117,1).

---

51 Voir l'intéressant article de Gregory GOSWEL, « The Hermeneutics of the Haftarot » (*Tyndale Bulletin* 58.1, pp. 83-100), où l'auteur pense notamment que l'interprétation de la parashah a été influencée par le sens de sa *haftarah* : il donne comme exemple la parashah *Vayéra* (Gn 18,1 à 22,24), dont la *Haftarah* (2 R 4,1-37), racontant la résurrection du fils de la Shounamite, n'a pu que favoriser l'interprétation selon laquelle Abraham croyait que Dieu pouvait lui rendre son fils en le ressuscitant (He 11,17-19 ; Rm 4,17).

52 Lc 24,27 ; voir le v. 44. Remarquons au v. 32 l'expression « il (Jésus)… *ouvrait* les Ecritures ». Cela rappelle indiscutablement l'*ouverture* (*Petihah*) rabbinique. Le même verbe *ouvrir* est utilisé en Actes 17,3, quand il est dit que Paul « ouvrait et démontrait » (διανοιγων και παρατιθεμενος) que le Christ devait souffrir. L'habitude qu'on a, dans les Eglises chrétiennes, de faire trois lectures (Ancien Testament, Epître et Evangile) s'inspire de l'usage en vigueur dans la Synagogue.

53 Cf. *Le Midrash, SupCE* n° 82, *op. cit.*, pp. 39-41.

54 Cf. TB Sanhédrin 90b – traduit in « La torah orale des Pharisiens », *SupCE* n° 73, *op. cit.*, pp. 39-40.

[12]Esaïe dit encore :

Il paraîtra, le rejeton de Jessé,
celui qui se lève pour commander aux ***nations.***
En lui les ***nations*** *mettront leur espérance* (Es 11,10).

Ce collier ou *hariza* est ici construit avec, pour fil conducteur, le mot *nations* trouvé dans chacune des sections de la Bible hébraïque : Torah, Prophètes, Ecrits[55].

3. Gezèra shawa *et* qal wa homer

Pour faire une « ouverture », ou un « collier », par exemple, l'interprète juif doit donc mettre deux ou plusieurs textes en rapport les uns avec les autres. Mais comment s'y prend-il pour établir ces rapprochements ?

Le moyen fondamental utilisé, même si ce n'est pas le seul, est à mon sens la *gezèra shawa* ou *l'analogie sémantique*, auquel on peut ajouter le *qal wa homer* ou *raisonnement a fortiori.*

Dans le Cantique Rabba, à propos de la phrase : « *Elle est unique (la bien-aimée opposée aux reines, concubines et autres jeunes filles)* » (Ct 6,9), on trouve le commentaire suivant : « Eux [les étudiants] discutent[56] les uns avec les autres et font des recherches[57] au sujet d'un sens[58] unique et d'une règle de conduite (*halakha*) unique, à partir du raisonnement "par analogie" (*gezèra shawa**) ou du raisonnement "a fortiori" (*qal wa homer**) »[59].

En peu de mots, ce texte nous apprend donc que l'exégèse et le comportement juifs se fondent essentiellement sur deux règles d'interprétation : la *gezèra shawa* et le *qal wa homer*. Elles sont fondamentales, et on pourrait dire que les autres règles (*middot*) présentées par Hillel ou Rabbi Yishmaël n'en sont qu'un prolongement, comme une sorte de variations à partir d'un thème initial. Il est significatif qu'elles figurent en tête des sept règles d'interprétation attribuées à Hillel[60] et des treize attribuées à Yishmaël – ce qui les désigne

---

55 On pourrait aussi citer He 1,5-13, qui démontre la divinité du Christ ; et comme exemple moins parfait : Rm 3,10-18, pour démontrer l'universalité du péché.

56 Le verbe utilisé ici a la même racine que *mahloqèt.*

57 Le verbe utilisé ici a la même racine que le mot *midrash**.

58 Voir note 9 et l'explication donnée au sujet du mot טעם rendu par *sens*.

59 הן חולקים אל עם אלו וכלהון דורשין מטעם אחד מהלכה אחת מגוירה שוה מקל וחומר CantR VI.20.

60 On les trouve énumérées dans les *Tosafot* (ajouts) du traité Sanhédrin 7,11, dans les *Avot de Rabbi Nathan A 37* et dans *Sifra* (un commentaire sur le Lévitique) 3a.

comme les deux plus importantes. Comme nous le verrons, l'utilisation de la *gezèra shawa* et du *qal wa homer* est clairement attestée au premier siècle de l'ère chrétienne, tant chez les rabbins juifs que chez les auteurs du Nouveau Testament. En revanche, on peut noter que les deux maîtres du Talmud* mentionnés ci-dessus n'utilisent guère les autres règles qu'on leur attribue, ce qui tend à prouver qu'elles leur sont ultérieures. C'est ce que pensent Strack et Stemberger : « Dans les textes qui nous ont été transmis, Yishmaël n'utilise jamais… la plupart des règles exégétiques qu'on lui attribue »[61]. « Il recourt le plus souvent à l'argument *a fortiori* (= *qal wa homer*) et à la *gezèra shawa* »[62]. Mireille Hadas-Lebel, une autre spécialiste du judaïsme, va dans le même sens lorsqu'elle constate, après avoir présenté les sept règles de Hillel : « On n'a pas d'exemple précis de décision de Hillel à partir de chacun de ces principes »[63]. C'est pourquoi je limiterai ma recherche à ces deux seules règles fondamentales.

A. La *gezèra shawa*[64] : cette expression peut se traduire par « *énoncé identique* »[65] ou « *analogie sémantique* »[66]. Fondamentalement, la *gezèra shawa* consiste à mettre en rapport deux textes bibliques ayant en commun un mot ou une expression identique, mais il peut s'agir aussi, dans certains cas, de tout élément semblable : synonymes, voire mots ayant la même valeur numérique[67]. Les rabbins l'utilisent souvent pour en déduire une règle de conduite (*halakah*). Mais ce n'est pas tellement cet aspect que je vais traiter dans les lignes qui suivent ; je me limiterai plutôt à la *gezèra shawa* prise comme procédé exégétique d'interprétation. Cette distinction est due probablement à un esprit occidental, car il est vrai que dans

---

61 Strack et Stemberger, *op. cit.*, p. 291.

62 Strack et Stemberger, *op. cit.*, p. 45.

63 Mireille Hadas-Lebel, *Hillel, un sage au temps de Jésus*, Paris, Albin Michel, collection « Présence du judaïsme », 1999, p. 66.

64 La racine גזר (GZR) signifie à la base *couper*, mais peut signifier aussi *trancher* dans le sens de *prendre une décision* (Jb 22,28). Dans la littérature rabbinique, גזירה en viendra à signifier *édit, décret, disposition divine, catégorie* (Jastrow) ; שוה (ShWH) signifie *être égal, équivalent*. Pour des explications rabbiniques, voir TB Yoma 67b ; TB Rosh Ha Shana 2b.

65 Strack et Stemberger, *op. cit.*, p. 41, traduisent : *ordonnance équivalente.*

66 Marc-Alain Ouaknin, *Lire aux éclats. Eloge de la caresse*, *op. cit.*, p. 41, et David Banon, *Le Midrash*, *op. cit.*, p. 75.

67 Par exemple, dans GnR 68.13, l'*échelle* (hébr. SLM) de Jacob est mise en rapport avec l'*image* (araméen SML) que Nabuchodonosor fit élever dans la plaine de Doura (Dn 3,1) – les consonnes des deux mots sont les mêmes, mais dans un ordre différent.

la pratique une règle de conduite déduite par *gezèra shawa* repose sur une analogie mise en évidence dans les textes bibliques.

Des exemples permettront, mieux qu'une définition, de saisir ce dont il s'agit. Dans la Genèse, par exemple, on trouve deux récits où Abraham fait passer sa femme Sarah pour sa sœur (Gn 12,10 à 13,1 et 20,1-18). La critique les a généralement considérés comme des doublets, car ils contiennent plusieurs éléments en commun : le roi du pays fait enlever Sarah pour se l'accaparer, un fléau ravage le pays en guise de punition, le roi doit rendre Sarah à Abraham pour que le fléau soit arrêté. Les rabbins ont encore trouvé une raison supplémentaire d'établir un rapport entre ces deux textes : la présence, dans chaque récit, de la locution « à cause de Sarah » (עַל־דְּבַר שׂרה) (Gn 12,17 et 20,18), pour expliquer la raison des deux fléaux qui ont frappé les rois qui avaient enlevé la femme d'Abraham. *« Nous avons appris,* dit rabbi Eléazar au nom de rabbi Eliézer, *que Pharaon a été frappé de lèpre*[68] *et Abimélekh, de stérilité. Mais d'où sait-on que tous les deux ont été frappés de l'un et l'autre fléau ? Du fait qu'il est écrit, dans un cas comme dans l'autre : « à cause de Sarah », ce qui permet l'analogie »*[69]. On pourrait traduire aussi : *« ce qui permet une* gezèra shawa ».

Cette déduction des rabbins peut nous paraître bien étrange, mais elle illustre le fait que, par le rapport établi entre eux par la locution « *à cause de* », ces deux textes interagissent l'un sur l'autre. Pour Ouaknin et Banon, la *gezèra shawa* est aux textes bibliques ce que la *mahloqèt* est aux maîtres du Talmud* : elle permet de mettre des textes en rapport les uns avec les autres (intertextualité) comme la *mahloqèt* le fait pour les Sages[70]. Procédé arbitraire ? Ouaknin et Banon le reconnaissent volontiers[71]. Il est vrai que telle qu'elle est souvent pratiquée dans la littérature rabbinique, la *gezèra*

---

68 בצרעת = *par une maladie de la peau* ; rendu traditionnellement par *lèpre*. Notons ici que le texte hébreu de Gn 12,18 dit : וַיְנַגַּע יהוה אֶת־פַּרְעֹה נְגָעִים גְּדֹלִים qu'on pourrait traduire littéralement « YHWH frappa (litt. *rendit atteint*) pharaon de grandes atteintes ». Cette assimilation de *lèpre* à *atteinte* provient du fait que dans Lv 13, les deux termes sont fréquemment associés : « *une atteinte de lèpre* ». Cf. René PÉTER-CONTESSE, *Lévitique 1-16*, CNT IIIa, Genève, Labor et Fides, 1993, pp. 197ss.

69 GnR 41.2, traduction de Bernard Maruani et Albert Cohen-Arazi, *op. cit.* Le texte hébreu de ce passage est : ואבימלך בעיצור מנין ליתן את האמור של זה בזה
דבר לגזירה שוה : רבי אלעזר תני לה בשם ר״א בן יעקב שמענו בפרעה שלקה בצרעת
ושל זה בזה ת״ל על דבר שרה על דבר על.

70 Marc-Alain OUAKNIN, *Invitation au Talmud, op. cit.*, pp. 100ss, et David BANON, *Le Midrash, op. cit.*, pp. 75s.

71 Cf. note précédente.

shawa a de quoi étonner un esprit cartésien. Par exemple, conclure que l'homme qui ramassait du bois le jour du sabbat et fut lapidé (Nb 15,32ss) était Çeleféad, simplement parce que l'expression « dans le désert » se trouve à la fois en Nb 15,32 et Nb 27,3 a de quoi nous surprendre[72].

On peut d'ailleurs se demander si la *gezèra shawa* n'a pas connu une évolution qui en a peut-être perverti l'utilisation en permettant de mettre en rapport quasiment n'importe quels textes ayant un trait commun. N'était-elle pas, à l'origine, simplement le procédé d'interprétation d'un parallélisme, voire d'une structure plus développée, quand des éléments communs permettent de mettre en parallèle deux unités littéraires, comme on le fait en bonne méthode depuis longtemps ? La littérature rabbinique connaît d'ailleurs ce genre d'utilisation. Par exemple dans le traité *Baba Batra* (79a), le Talmud* de Babylone interprète Proverbes 21,16 :

> *« Quiconque s'écarte du chemin du bon sens*
> *ira se reposer dans la communauté des Ombres »*
>
> à la lumière de Proverbes 9,18 :
> *« Or il ne sait pas que là se trouvent les Ombres,*
> *ceux qu'elle* [= Dame folie] *invite, au fond du séjour des morts ! »*.

Le mot *Ombres* est identifié à la *géhenne*, parce que dans Pr 9,18, *Ombres* est parallèle à *séjour des morts*. On pourrait citer un exemple semblable dans Genèse Rabba 32.11 pour les sens de *haleine de vie* dans Gn 7,22 à cause du parallélisme entre *haleine de vie* et *être vivant* dans Gn 2,7.

D'ailleurs, à l'origine, l'utilisation de la *gezèra shawa* ne devait pas se faire à la légère ; elle devait se limiter à des textes du Pentateuque. Même si cette pratique a pu s'assouplir par la suite, on ne peut pas dans le judaïsme faire une *gezèra shawa* qui s'écarterait de la tradition des anciens. Le Talmud* nous raconte que la démonstration d'Hillel, avec raisonnement par analogie et raisonnement a fortiori sur le sacrifice pascal, ne fut pas acceptée avant qu'il ait juré avoir reçu cette tradition de ses maîtres[73].

---

[72] TB Shabbath 96b-97a.

[73] Cf. Strack et Stemberger, *op. cit.*, p. 41, qui renvoie à TJ Pesahim VI.1 dont on trouvera une traduction trop incomplète dans *SupCE* 73, texte n° 61, p. 81. La guémara parallèle du Talmud de Babylone correspond au folio 66a.

La *gezera shawa* est souvent pratiquée dans le Nouveau Testament. L'exemple le plus célèbre nous est fourni par Jésus qui utilise ce procédé pour unir les deux commandements d'amour :
« 35 *Et l'un d'eux, un légiste, lui demanda pour lui tendre un piege :*
36 *"Maître, quel est le grand commandement dans la Loi ?"*
37 *Jésus lui déclara :*
*"**Tu aimeras** le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur,*
de toute ton âme et de toute ta pensée.
38 *C'est la le grand, le premier commandement.*
39 *Un second est aussi important :*
***Tu aimeras** ton prochain comme toi-même.*
40 *De ces deux commandements dépendent toute la Loi et les Prophètes."* »

(Mt 22,35-40 – TOB).

Le morphème « tu aimeras » permet à Jésus de relier Lv 19,18 et Dt 6,5 et de mettre l'ordre d'aimer son prochain sur le même plan que celui d'aimer Dieu.

Dans Rm 4,3 et 7–8, c'est le verbe *compter* qui permet à Paul d'associer par *gezera shawa* Abraham justifié par la foi (Gn 15,6) et le pécheur justifié par le pardon de Dieu (Ps 32,2).

Mt 21,1-9 réunit par le même procédé Za 9,9 et Ps 118,25-26, à cause du verbe *venir* et probablement aussi du verbe *sauver*, contenu en hébreu dans Ps 118,25 comme dans Za 9,9 (la TOB rend cette racine par *victoire/victorieux*). Dans Matthieu 21,9, ce verbe apparaît translittéré, sous la forme *Hosanna !*

B. Le *qal wahomer* : cette expression veut dire *léger et lourd*[74]. Par ce procédé, on met en regard deux faits pour déterminer lequel est le plus léger ou pèse le plus lourd. Ensuite, on raisonne a fortiori : si les choses se passent déjà ainsi dans le cas le plus léger, à combien plus forte raison se passeront-elles de la même manière dans le cas plus lourd, le plus important. Dans GnR 92.7, à propos de Gn 44,4-8, Rabbi Yishmaël dit que « c'est l'un des dix *qal wahomer* écrit dans la Torah ». Il l'explicite en mettant en évidence Gn 44,8. Les frères de Joseph, accusés d'avoir dérobé la coupe du gouverneur, rétorquent aux soldats venus les arrêter : « L'argent que nous avons trouvé près de l'ouverture de nos sacs à blé, ne te l'avons-nous pas rapporté du pays de Canaan ? Comment pourrions-nous voler argent ou or de la maison de ton maître ? » (TOB). Rabbi Yishmaël en tire le raisonne-

74 קל = *léger et* חמר = *lourd, grave, sévère* (Jastrow).

ment a fortiori qu'on pourrait formuler ainsi : « Si nous avons été assez scrupuleux pour te ramener de l'argent que nous avions trouvé… à combien plus forte raison serons-nous assez honnêtes pour ne pas te voler de l'argent dans ta maison ! »[75].

Jésus utilise fréquemment le *qal wahomer*. Dans Mt 12,1-8, on a ce récit :

1*En ce temps-là, un jour de sabbat, Jésus vint à passer à travers des champs de blé.*
Ses disciples eurent faim et se mirent à arracher des épis et à les manger.
2*Voyant cela, les pharisiens lui dirent :*
« Vois tes disciples qui font ce qu'il n'est pas permis de faire pendant le sabbat. »

3*Il leur répondit :*
*« **N'avez-vous pas lu** ce que fit David,*
lorsqu'il eut faim, lui et ses compagnons,
4*comment il est entré **dans la maison de Dieu** et*
comment ils ont mangé les pains de l'offrande,[76]
que ni lui, ni ses compagnons n'avaient le droit de manger,
*mais seulement les **prêtres** ?*[77]

5*Ou **n'avez-vous pas lu** dans la Loi que,*
*le jour du sabbat, **dans le temple**, **les prêtres** profanent le sabbat*
sans être en faute ?[78]

6*Or, je vous le déclare, il y a ici **plus grand que le temple**.*
7*Si vous aviez compris ce que signifie : c'est la miséricorde que je veux, non le sacrifice,*
vous n'auriez pas condamné ces hommes qui ne sont pas en faute.
8*Car il est maître du sabbat, le Fils de l'homme.* » (TOB)

On a ici un récit de forme *spéculaire*, comme les appelle Roland Meynet, c'est-à-dire « en miroir » (du latin *speculum* = *miroir*) ou de

---

[75] Cf. Strack et Stemberger, *op. cit.*, p. 41, qui renvoient à TB Ketouboth 111b.

[76] 1 S 21,2-7.

[77] Lv 24,8-9.

[78] Cf. Nb 28,9-10 et Mishna de Erubim 10,11-15 et de Pessahim 6,1-2 et la guémara dans TB Pes. 66a, et la note 73 du présent article.

type ABB'A'. Au jugement des pharisiens, dans le premier morceau (vv. 1-2), « *… tes disciples… font ce qu'il n'est pas permis de faire pendant le sabbat* » (ce qui signifie qu'ils sont en faute), répond la déclaration d'innocence de Jésus dans le dernier morceau (vv. 6-8) : « *Ces hommes… ne sont pas en faute* ». Les deux morceaux centraux (vv. 3-4 et v. 5), introduits chacun par la question : « *N'avez-vous pas lu…* », ont aussi en commun les mots *prêtres* et les expressions *dans la maison de Dieu/dans le Temple* qui désignent le même signifié. Ces termes communs permettent à Jésus de mettre en relation Lévitique 24,8-9 et 1 Samuel 21,2-7 par le moyen d'une *gezèra shawa* et d'en déduire que si les prêtres peuvent violer les lois du sabbat à cause du Temple (Lv 24,8-9), c'est aussi à cause du Temple que David et ses compagnons ont pu, sans être en faute, manger les pains de proposition que seuls les prêtres ont le droit de manger. Enfin, partant de là, au moyen d'un *qal wahomer*, il peut conclure que si, à cause du Temple, David et ses compagnons ont pu violer la Loi sans être en faute, à combien plus forte raison, à cause de lui (le Messie) qui est plus grand que le Temple, ses disciples ne sont pas en faute s'ils ont arraché quelques épis de blé, en passant dans un champ, un jour de sabbat ! On a une manière de faire qui ressemble beaucoup à celle de Hillel racontée dans le Talmud* de Jérusalem (Pesahim 6.1 = TB Pes 66a – dont on a parlé à la note 73).

Jésus a utilisé souvent ce type de raisonnement dans ses enseignements. Par exemple Luc 11,11-13 ; 12,22-31 ; etc. Paul aussi a utilisé ce genre d'argument, par exemple en Rm 5,12-21, pour montrer que le Christ, le second Adam, est plus grand que le premier (cf. surtout le v. 17). Vous trouverez d'autres exemples en cherchant avec une concordance « *plus forte raison* » ou « *combien plus…* ».

II. *Midrash* et rhétorique sémitique : mise en regard et synthèse

Comme on le voit, la pratique de la *gezèra shawa* et du *qal wahomer* offre des points de ressemblance très évidents avec l'analyse rhétorique telle qu'elle a été théorisée par Roland Meynet et ses devanciers depuis le XVIIIe siècle. Même si Roland Meynet ne se réfère guère aux sources rabbiniques, sa connaissance du monde sémitique, par l'étude de la Bible, et son immersion dans la culture arabe lui ont permis de décrire avec justesse la manière dont fonctionne et s'exprime la pensée biblique.

Quelle conscience les rabbins avaient-ils des procédés de rhétorique sémitique ?

Les rabbins de l'époque du Second Temple ou de la période talmudique étaient-ils conscients des procédés de composition biblique ? On a vu, dans le chapitre consacré à la *gezèra shawa*, à propos de Proverbes 21,16 et 9,18, qu'ils étaient conscients du parallélisme. Dans la Mekhilta de Rabbi Yishmaël, sur Exode 20,1-17, on trouve une interprétation du décalogue disposé sur deux tables parallèles où la première parole est interprétée à la lumière de la sixième, la deuxième est éclairée par la septième, etc. Par exemple, pour la première parole expliquée au moyen de la sixième, on trouve le commentaire suivant :

> « Il est écrit : Moi je suis le Seigneur ton Dieu ; en face il est écrit : "Tu ne tueras pas". L'Ecriture nous dit que celui qui verse le sang, on lui en tient compte comme s'il avait diminué la ressemblance (de Dieu). C'est comme un roi de chair et de sang qui entre dans une ville ; on lui présente des portraits que l'on a faits de lui ; on fait également des images et l'on frappe des monnaies. Après un certain temps, on renverse ses portraits, on casse ses images, on défigure les monnaies et ainsi on diminue l'image du roi. De même toute personne qui verse le sang, on lui en tient compte comme si elle avait diminué l'image, comme il est dit : *Celui qui verse le sang de l'homme par l'homme aura son sang versé, car à l'image de Dieu il a été fait.* » (Gn 9,6)[79]

Certes, la structure proposée par les rabbins pour le décalogue ne correspond pas à celle de Roland Meynet[80] : les premiers y voient une structure parallèle, le second une structure concentrique pivotant autour du 4e commandement, celui du sabbat. Cependant, le type de raisonnement est le même. La Mekhilta de Rabbi Yishmaël montre toutefois que les rabbins avaient conscience que certains textes, à l'image du chandelier pour le Psaume 67, s'interprétaient en fonction du parallélisme. Mais reconnaissons que les exemples explicites sont rares.

---

[79] *Mekhilta de Rabbi Yishmaël sur l'Exode* 20,16, traduit dans « *Les fêtes juives* », *SupCE* n° 86, pp. 42-45.

[80] Cf. Roland MEYNET, *Les deux décalogues, loi de liberté*, consulté le 28 décembre 2011 sur internet : www.retoricabiblicaesemitica.org/Pubblicazioni/Studia_Rhetorica/08.pdf.

Je me suis alors demandé s'il existait des traces montrant que les rabbins étaient les héritiers conscients, voire inconscients, d'une sorte d'analyse rhétorique de la Bible. Pour mener mon enquête, j'ai pris comme terrain d'exercice le cycle d'Abraham (Gn 12–22) et j'ai lu les chapitres 39 à 57 du Midrash* Rabba sur la Genèse[81], les chapitres 25 à 31 du *Pirqé* de Rabbi Eliézer (PRE)[82], et le commentaire de Rashi sur la Genèse qui s'y rapporte[83]. J'y ai relevé toutes les allusions à un parallélisme obtenu par *gezèra shawa* ou toute autre trace de quelque chose approchant une analyse rhétorique. Même s'il ne s'agit pas d'un raisonnement mettant en évidence une structure voulue, les résultats sont intéressants. Qu'on en juge plutôt.

On constate en effet que ces commentaires rabbiniques établissent des liens entre différents passages du cycle d'Abraham, en raison de phrases ou d'expressions analogues qui s'y trouvent. La liste des occurrences trouvées fait apparaître des choses intéressantes :

Genèse 12 et 22 : D'abord, on trouve des rapprochements entre Gn 12,1 et 22,2, à cause du syntagme « Va-t'en », le fameux *lekh-lekha* qui a suscité tant de commentaires, et de la phrase « … *vers (le pays – Gn 12/la montagne – Gn 22) que je te montrerai* » (GnR 39.9 et 55.7 – cf. Rashi, *ad loc.*). Ce dernier, commentant Gn 12,7-9, nous oriente vers Gn 22 en disant que l'autel bâti par Abraham annonce sa descendance et la possession du pays ; et au v. 9 il voit que le voyage d'Abram, d'étape en étape vers le Sud, le rapprochait de Jérusalem et du mont Moria – le lieu que, selon la tradition, le Seigneur a indiqué pour offrir Isaac en sacrifice (Gn 22,3 et 2 Ch 3,1).

On pourrait dire que ces syntagmes sont l'indice d'une inclusion entre les parties extrêmes d'un récit.

Au fil de mes lectures, j'ai pu établir les liens suivants :

---

81 Bernard Maruani in Midrach Rabba, tome I – *Genèse Rabba*, Editions Verdier, collection « Les Dix Paroles », 1987, pp. 395-602.

82 *Les chapitres de Rabbi Eliézer*, traduits et annotés par Marc-Alain Ouaknin et Eric Smilévitch, Editions Verdier, collection « Les Dix Paroles », 1983, nouvelle édition 1992, pp. 145-188.

83 *Le Pentateuque avec Rachi, volume 1, la Genèse*, publié par la Fondation Samuel et Odette Lévy, Paris, 1988 (6e édition). Sauf indication contraire, les renvois à Rachi correspondent à son commentaire des chapitre et verset du texte biblique indiqué. Notons qu'on peut aujourd'hui accéder aux commentaires de Rachi en hébreu et avec traduction française sur le site : www.sefarim.fr/.

Genèse 15, 16, 17, 18 ont soit des liens entre eux, soit avec Genèse 12 et/ou 21–22 :

- GnR 44.12 et Rashi sur Gn 15,5-7 : lient ce texte avec Gn 17 et 12, à cause de Dieu qui fit *sortir* Abram pour contempler les étoiles, comme il l'avait fait *sortir* d'Our et d'Haran.
- GnR 44.10 : lie Gn 15 et 17 sur la base suivante : si l'on se base sur le destin écrit dans les étoiles de Gn 15,5, Abram et Saraï n'auront pas de fils, mais, avec leur nom changé en Gn 17, Abraham et Sara en auront. GnR 44.12 établissait une équivalence entre changer de lieu et changer de nom. GnR 48.20, quant à lui, établit un lien entre Agar et Sarah à qui Dieu annonce à toutes deux la naissance d'un enfant (Gn 16 et 18).
- PRE 28 : lie Gn 15 et 18 à cause de YHWH qui *apparut* à Abraham (Gn 18) et lui adressa la parole dans une *vision* (Gn 15,1).
- GnR 56.2 et Rashi *ad loc.* : établissent un lien entre Gn 15,5 et 22,5 par le mot *ko*, rendu « *ainsi* » en Gn 15,5, dans la phrase « *Ainsi sera ta semence* », et par « *là* » en Gn 22,5 : « *Nous irons jusque-là* ».
- Enfin GnR 53.15 fait un rapport entre Agar et Ismaël dans Gn 16,1ss et 21.21ss.

Ce filet de liens donne l'impression d'une partie centrale (Gn 15 à 18) qui aurait des rapports avec les parties initiale (chapitre 12) et finale (21–22).

Genèse 12,10ss et 20,1ss (Pharaon et Abimélek) :

- GnR 41.2 et 52.13 établissent un rapprochement entre Gn 12,17 et 20,11 sur la base de la locution *à cause de Sarah*[84]. Pour les mêmes passages, Rashi sur 20,2 semble faire allusion à 12,10ss, à propos du *al*, quand Abraham dit que Sarah est sa sœur. Rashi fait encore le lien entre Gn 12,19 et Gn 20,15, à propos des paroles de pharaon et celles d'Abimélek à Abraham, où le mot « *voici…* » est utilisé. On trouve encore un lien établi entre pharaon et Abimélek en GnR 45.1 et PRE 26.

Genèse 13 et 19 (Loth) :

- Rashi, dans son commentaire sur Gn 19,17, fait remarquer que Loth reçoit l'ordre de retourner vers la montagne, celle

[84] דבר על : DBR'L – cf. *supra* notre paragraphe sur la *gezèra shawa*.

qu'il avait précisément quittée au chapitre 13 pour aller dans la plaine de Sodome.

Si l'on synthétise ces données, on voit clairement s'esquisser une structure concentrique qu'on pourrait représenter ainsi :

A. 12,1-9 : Dieu appelle Abram, promesse
(*Va-t'en, vers le pays que je te montrerai*)
  B. 12,10-20 : Famine, Abram, Sarah, Pharaon
  (*à cause de Sarah, voici*)
    C. 13–14 : Abram intervient en faveur de Loth,
    qui va de la montagne à la plaine.
      D. 15,1 à 18,15 (partie centrale)
        15 : Alliance
        16 : Agar et Ismaël
        17 : Alliance
        18 : Sarah et Isaac
    C'. 18,16–19,38 : Abram intervient en faveur de Loth,
    qui va de la plaine à la montagne.
  B'. 20 : Famine, Abram, Sarah, Abimélek (*A cause de, voici*)
A'. 21–22 : Promesse réalisée (naissance d'Isaac),
Dieu appelle Abraham (*Va-t'en, vers la montagne que je te montrerai*).

Cette présentation, j'en conviens bien, est anachronique pour la période talmudique, car aucun rabbin de l'époque n'aurait présenté le cycle d'Abraham de cette façon. Pourtant les données étaient là, comme je pense l'avoir montré par l'inventaire, même incomplet, des liens établis dans la littérature rabbinique ancienne entre les différentes parties du cycle d'Abraham. Une analyse rhétorique réalisée aujourd'hui dans toutes les règles de l'art permettrait sans doute d'affiner la structure ici mise en évidence, mais telle qu'elle est, celle-ci semble se tenir, du moins dans les grandes lignes. Elle correspond à l'analyse qu'en ont fait plusieurs modernes, d'après L.A. Turner[85].

Si, après ce côté relativement formel, on passe à celui de l'interprétation, on trouve également des éléments qui nous amènent à considérer que plus ou moins inconsciemment les rabbins et les auteurs de la littérature intertestamentaire, à partir du IIe siècle av. J.-C. et

---

[85] Cf. l'article « Genesis » (Book of), in *Dictionary of Old Testament – Pentateuch*, éds T. Desmond Alexander et David W. Baker, USA, InterVarsity Press, 2003, p. 351.

peut-être même avant, tenaient les chapitres 15 à 18 de la Genèse pour le centre du cycle d'Abraham, qu'ils lisaient en lien avec les chapitres 12 et 22, situés aux extrémités de la séquence.

Plusieurs midrashim font des rapprochements entre les chapitres de Gn 12, 15, 17 et 22 : le très intéressant développement de GnR 39.11 tourne autour de l'idée que Dieu va faire d'Abraham quelqu'un d'important, lui promet de faire de lui une grande nation : directement en Gn 12,2 et 18,18 ; et par l'intermédiaire d'Ismaël en Gn 17,20, et 21,18 ; il lui donnera un « grand nom » (Gn 12,2 ; voir 17,5) ; le *bénira*, ce qui est une autre manière de dire qu'il va faire de lui une grande nation (Gn 12,2 [+ 17,16 pour Isaac et 17,20 pour Ismaël] et 22,17-18) ; ce dernier passage fait écho à Gn 15,5, avec « ta semence », dont la quantité égalera celle des « étoiles ».

A ce sujet le développement qu'on trouve conjointement dans GnR 44.12 et Rashi sur Gn 15,5-7 est très intéressant. Abram est invité à sortir dehors pour contempler les étoiles, et Dieu lui assure que sa descendance sera aussi nombreuse qu'elles. Mais pour le midrash d'après Rashi sur Gn 15,5, cet ordre veut dire : « Sors des spéculations astrologiques que tu as vues dans le destin fixé par les étoiles (*mazaloth*), selon lequel aucun fils ne te sera suscité dans le futur »[86]. Selon GnR 44.12, cet Abram qui voit les étoiles n'est pas un astrologue qui serait soumis au destin de n'avoir aucun héritier, mais un prophète (Gn 20,7) qui domine les étoiles ; ou, selon l'interprétation trouvée en GnR 44.10, si le destin de stérilité pouvait avoir quelque influence sur Abram et Saraï, cela ne concernait plus Abraham et Sara, dès le moment où Dieu eut changé leur nom en Abraham et en Sara, ce qui leur permit d'avoir un enfant (Gn 17,5). Cela met donc en évidence l'importance du changement de nom qui en GnR 44.12 est assimilé au changement de lieu[87]. Pour établir cette équivalence il a suffi de faire une *gezèra shawa* sur l'idée de *grande nation*, qui est liée au changement de lieu en Gn 12,1-2 et au changement de nom en Gn 17,4-5. En GnR 44.12, les changements de

---

86 שְׂא בְּמַזָּלוֹת שֶׁרָאִיתָ שֶׁלְּךָ מֵאִצְטַגְנִינוּת צֵאינָךְ בֵּן לְהַעֲמִיד עָתִיד – On trouve dans cette phrase le mot *mazaloth* qui a fait *fortune*, c'est le cas de le dire, dans le judaïsme contemporain sous la forme *mazal* ou *mazel tov*, pour dire « bonne chance » ou « meilleurs vœux », à l'occasion d'un mariage par exemple.

87 En GnR 44.12, l'idée de changer de lieu qui « *abolit le décret mauvais* » est mise en rapport avec Gn 12,1 : « Va-t'en » et peut-être, d'après Rabbi Yehoshoua de Sikhnin au nom de Rabbi Lévy, avec Gn 15,4 : « Il (Dieu) le fit sortir dehors ». Mais en GnR 44.13, le lien est fait avec Gn 15,7 : « *C'est moi le* SEIGNEUR *qui t'ai fait sortir d'Our des Chaldéens pour te donner ce pays en possession* ».

nom ou de lieu *annulent la condamnation*, au même titre que la prière (TeFiLaH), la justice (TSeDaKaH) et la repentance (TeSHouVaH)[88].

Or, d'après Gn 15,6, cette justice qui abolit la condamnation est celle-là même qui est comptée à Abraham à cause de sa foi[89]. Dans la tradition juive, Abraham est « *le chef de tous les hommes justes* », qui vécut « *dans sa justice du commencement à la fin* », c'est-à-dire indépendamment de son changement de nom, déduction faite à partir de 1 Ch 1,27 : « Abram, c'est Abraham »[90]. Il est aussi le *fidèle* (*l'homme de foi*) *par excellence*, non seulement dans Gn 15, mais également en restant ferme et fidèle au cours des dix épreuves qu'il dut subir au cours de sa carrière et dont la dixième est le point culminant (la demande de sacrifier Isaac son fils – Gn 22)[91]. Il est intéressant de noter que la mention de cette foi comptée pour justice à Abraham se trouve en Gn 15, donc dans la partie centrale du cycle d'Abraham. Il n'est donc pas étonnant, pour qui connaît les règles de l'analyse rhétorique, que l'ensemble du cycle en soit éclairé.

Pour corroborer ces constatations de corrélations entre la périphérie (Gn 12 et 21–22) et le centre (Gn 15–18) du cycle d'Abraham, on va s'arrêter sur la manière dont il est résumé dans quelques

---

88 שלשה דברים מבטלים גזירות רעות ואלו הם תפלה וצדקה ותשובה, littéralement : « Trois choses abolissent les décrets mauvais, ce sont la prière, la justice et la repentance » (GnR 44.12). Notons qu'ici le terme *tsedakah* peut avoir deux sens : *justice* ou *charité* (= *aumônes* – cf. TDNT II p. 196), et la *teshouvah* est assimilée au *jeûne*. Remarquons encore que ces trois termes, *aumônes/justice*, *prière* et *jeûne* se trouvent ensemble dans le sermon sur la montagne (Mt 6,1-18) – cf. Claude Tassin, *Le judaïsme, de l'exil au temps de Jésus, Cahier Evangile* n° 55, pp. 34-42.

89 Parlant de la foi, Rashi commente ainsi ce verset : « Le Saint, béni soit-il, la compta à Abram comme mérite et justice, à cause de la foi dont il avait cru en lui ». חִשְׁבָהּ הוּא בָּרוּךְ הוּא לְאַבְרָם לִזְכוּת וְלִצְדָקָה עַל הָאֱמָנָה שֶׁהֶאֱמִין בּוֹ. On remarquera le schéma étymologique (litt. *La foi dont il avait eu foi*) qui montre l'importance attribuée par Rashi à la foi.

90 « Tout comme la myrrhe est la plus excellente des épices, ainsi *Abraham fut le chef de tous les hommes justes* » = « אברהם ראש לכל הצדיקים », nous dit CantR 1.59. Et TB Meguiloth 11a affirme : « Abram, c'est Abraham. Lui (fut) dans sa justice du commencement à la fin ». אברהם - הוא בצדקו מתחילתו ועד סופו אברם הוא. Dans cette même veine, on pourrait aussi mentionner Philon, *De Abrahamo*, § 273.

91 Voir Jubilés 17,15–18,17. Ces dix épreuves sont détaillées dans *Pirqé* de Rabbi Eliézer 26-31, mais *Pirqé Avot* 5.3 les mentionne en relation avec la fidélité d'Abraham. On pourrait encore citer de nombreux textes faisant l'éloge de la foi d'Abraham : Mekhilta sur l'Exode (sur 14,31) ; TJ Berakhoth 9.5 ; TB Baba Batra 15b ; ExR 23.5 où la foi d'Abraham (Gn 15,6) est mise en relation avec Ha 2,4 – même rapprochement que dans Rm 1,17 et 4,1ss.

sommaires qu'on trouve dans la littérature juive ancienne. Je mettrai à droite du texte les chapitres de la Genèse auxquels ils renvoient. Il ne sera pas nécessaire de faire de longs commentaires pour voir que ces sommaires présentent Abraham en se servant des parties périphériques et centrales.

Le premier texte est canonique ; il se trouve dans la grande prière de Néhémie 9 :

« C'est toi, le SEIGNEUR Dieu, qui as choisi Abram, Gn 12
l'as fait sortir d'Our des Chaldéens Gn 15
et lui as donné pour nom Abraham. Gn 17
Tu as trouvé son cœur fidèle envers toi, Gn 15
et tu as conclu avec lui l'alliance
pour lui donner le pays des Cananéens, Gn 15
des Hittites, des Amorites, des Perizzites,
des Jébusites et des Guirgashites,
et pour le donner à sa descendance.
Tu as accompli tes paroles, car tu es juste.
(Ne 9,7-8 – TOB)

Le deuxième texte est tiré d'un éloge des ancêtres qu'on trouve dans le *Siracide*.

Le grand Abraham, ancêtre d'une multitude de nations, Gn 17
il ne s'est trouvé personne pour l'égaler en gloire.
Il observa la loi du Très-Haut
et entra dans une alliance avec lui. Gn 15
Dans sa chair il établit l'alliance Gn 17
et dans l'épreuve il fut trouvé fidèle. Gn 22
C'est pourquoi Dieu lui assura par serment
que les nations seraient bénies en sa descendance, Gn 12
qu'il le multiplierait
comme la poussière de la terre, Gn 13 et 22
qu'il exalterait sa descendance
comme les étoiles Gn 15 et 22
et que leur patrimoine s'étendrait de la mer
jusqu'à la mer Gn 15
et depuis le Fleuve jusqu'aux extrémités de la terre.
(*Si* 44,19-21 – TOB)

Le troisième sommaire est quant à lui extrait des *Antiquités bibliques* du Pseudo-Philon (8.1-3) :

« Mais Abram sortit de là et il habita dans la terre de Chanaan.

Il prit avec lui Loth, fils de son frère,
et Saraï, sa femme. Gn 12
Comme Saraï était stérile et qu'elle n'avait pas de descendance,
Abram prit Agar, sa servante, et elle lui enfanta Ismahel.
Et Ismahel engendra douze fils. Gn 16
Alors Loth se sépara d'Abram et il habita à Sodome. Gn 13
Quant à Abram, il habita dans la terre de Cham. Gn 12
Et les hommes de Sodome étaient
des hommes très mauvais Gn 13
et grandement pécheurs.
Dieu apparut à Abram en disant :
« Je donnerai à ta descendance cette terre Gn 12 et 17
Et tu t'appelleras du nom d'Abraham, Gn 17
Et Saraï, ta femme, s'appellera Sara.
Je te donnerai par elle une descendance éternelle
Et j'établirai mon alliance avec toi. »
Abraham connut Sara, sa femme,
et elle conçut et enfanta Isaac. »[92] Gn 21

On trouve certes, ici comme dans le texte précédent, des allusions à Genèse 13, mais la majorité des références renvoient aux passages initiaux, centraux et finaux.

Il est tout à fait remarquable de noter que le Nouveau Testament, quand il parle d'Abraham, se situe dans la même perspective.

Dans Romains 4, le thème de la justification par la foi est mis en valeur, en faisant de Gn 15,6 le centre de l'argument : « *Aussi est-ce par la foi qu'on devient héritier, afin que ce soit par grâce et que la promesse demeure valable pour toute la descendance d'Abraham…* » (Rm 4,16). Par sa foi Abraham non seulement devint héritier de la terre promise, mais encore il *fut fortifié par la foi*, s'unit à sa femme et ainsi *rendit gloire à Dieu* (Rm 4,20).

Galates 3,5–4,7 retient également d'Abraham la justification par la foi ; Gn 15,6, situé au centre du cycle d'Abraham, y est cité en rapport avec Ha 2,4[93].

---

92 Traduction de Jean HADOT, in *La Bible, écrits intertestamentaires*, Gallimard, 1987. J'ai corrigé une petite coquille en écrivant « *Et tu **t**'appelleras du nom d'Abraham* » au lieu de « *Et tu **l**'appelleras du nom d'Abraham* ».

93 On trouve le même rapprochement entre Gn 15,6 et Ha 2,4 dans ExR 23.5 – voir notre note 91.

Hébreux 11,8-19 sans citer explicitement Gn 15,6, dit que par la foi Abraham partit, vint demeurer dans le pays de la promesse et offrit Isaac. Sara est gratifiée de la même foi pour être capable d'enfanter malgré son âge avancé (He 11,11).

Enfin, Jacques 2,21-24 caractérise, lui aussi, Abraham par sa foi, en se référant explicitement à Gn 15,6 et en faisant une allusion à Gn 22 comme démonstration de sa foi par une œuvre.

Conclusion

Trouve-t-on quelque chose se rapprochant de l'analyse rhétorique dans les écrits juifs du début de l'ère chrétienne ? Telle était en substance la question que je posais au début de cette étude. Les éléments mis au jour au cours de cette enquête permettent de répondre globalement d'une façon positive.

Certes, il serait vain de chercher dans la littérature rabbinique des traités de rhétorique sémitique comparables à ceux d'Aristote, Cicéron ou Quintilien pour la littérature gréco-latine. Mais je crois avoir montré que l'analyse rhétorique, telle que décrite par Roland Meynet, et l'herméneutique rabbinique participent toutes deux d'une même question : Quel rapport d'identité ou d'opposition y a-t-il entre… ?[94]. Dans les débats rabbiniques, on trouve fréquemment cette question formulée ainsi : « Quelle est la différence entre… ? »[95]. Pour qu'il y ait une mise en rapport « *entre…* », il faut bien deux éléments. Le midrash, sur la lettre *beth*, présenté plus haut, a mis en évidence l'importance de la binarité dans le judaïsme, binarité dont parle Roland Meynet comme d'un élément capital de sa méthode[96]. La recherche du rapport *entre deux…* a donné la *mahloqèt* entre les sages du Talmud* et la *gezèra shawa* entre deux unités sémantiques, dans l'interprétation de la Torah.

On a vu que grâce à la *gezèra shawa*, la tradition rabbinique connaissait, notamment dans le cycle d'Abraham, des rapports entre des unités littéraires qui offrent bien des similitudes avec les rapprochements mis en évidence par l'analyse rhétorique moderne, parti-

---

[94] Voir notre « L'analyse rhétorique de Roland Meynet », dans *Hokhma*, n° 91, 2007, pp. 12-13.

[95] מה הפרש בין ou, plus fréquemment, simplement מה בין est une question souvent posée dans la littérature rabbinique (TB Rosh Ha Shana 19a, Taanit 17a, Berakhoth 7b, Shabbath 48b, etc.).

[96] Roland Meynet, *Traité de rhétorique sémitique*, *op. cit.*, pp. 15-21.

culièrement un lien entre Gn 12 et 22 avec un centre allant des chapitres 15 à 18. Cette structure est confirmée par les sommaires sur la vie d'Abraham qu'on trouve aussi bien dans la littérature rabbinique et dans celle des juifs hellénisés de la diaspora, que dans la littérature chrétienne – essentiellement le Nouveau Testament[97].

L'omnisignifiance* biblique a pris certes une place importante dans l'exégèse rabbinique. Mais à côté d'elle, comme ce qui précède l'a montré, il a existé une tradition d'interprétation littérale s'appuyant sur le principe de Rabbi Yishmaël : « La Torah parle selon le langage des hommes ». Cette manière d'interpréter d'après le sens obvie* est naturelle. Elle est donc bien antérieure à Rabbi Yishmaël qui n'a fait que l'expliciter, et on pourrait dire qu'elle sous-tend toute l'exégèse juive depuis ses origines, et de facto elle a continué à lui servir de fondement au cours des siècles ultérieurs. Daniel Boyarin[98] soutient même que la *polysémie scripturaire** a été privilégiée par les éditeurs finaux du Talmud* de Babylone, au VIe siècle, qui dans leur politique éditoriale l'auraient « élevée au rang d'idéologie exégétique ». Elle n'est pas appliquée aussi systématiquement dans les couches plus anciennes du Talmud* de Babylone, comme en témoigne du reste le Talmud* de Jérusalem.

On pourrait comparer l'importance prise par l'omnisignifiance* biblique à des nénuphars qui se seraient tellement multipliés qu'ils recouvriraient un étang, celui du sens obvie*. Mais un étang, même recouvert de nénuphars, reste un étang. L'adage talmudique : « Aucun verset n'échappe à son sens littéral » me semble déterminant. Le fond de l'exégèse rabbinique reste bien constitué par le sens obvie, même s'il peut arriver parfois que les fleurs de nénuphar soient si abondantes qu'on puisse prendre l'étang pour une prairie fleurie. Ne nous y trompons donc pas en abordant le judaïsme, si éblouissante que soit cette lecture infinie due à l'omnisignifiance biblique, si riche et savoureuse soit-elle, elle m'apparaît comme seconde par rapport à la lecture littérale. La preuve, me semble-t-il, nous est fournie par la place que le judaïsme a accordée à Rashi de Troyes. Toute son œuvre, si vénérée, et à juste titre, démontre que le peshat*, le sens

---

97 Chez les Pères apostoliques, voir Pseudo Barnabé XIII.7 ; Clément de Rome aux Corinthiens X.

98 Daniel Boyarin, *La partition du judaïsme et du christianisme*, Paris, Editions du Cerf, 2011, pp. 325-339 ; voir surtout les pages 336 à 339 où une signification différente est donnée aux textes utilisés traditionnellement pour fonder l'idée d'omnisignifiance* biblique et que nous avons cités au début de cet article avec leur explication traditionnelle : le bloc de pierre qu'un marteau fait voler en éclats, la parole de YHWH qui s'est divisée en 70 langues…

obvie, est le sens fondamental, le seul sens à partir duquel on puisse tirer des midrashim ; elle témoigne que le peshat est en fin de compte l'option prioritaire qu'a choisie l'exégèse juive. N'oublions pas que c'est ce judaïsme-là, marqué par Rashi, qui, au Moyen Age, a montré à l'Eglise comment se sortir de l'exégèse allégorique. En effet l'exégèse du Rabbin de Troyes, fidèle au peshat, a été reprise par Hugues et André de Saint-Victor, puis par Nicolas de Lyre qui, à son tour, a influencé d'une manière déterminante l'exégèse des réformateurs protestants. C'est au point qu'on a pu écrire : « Si Nicolas n'avait pas joué de la lyre, Luther n'aurait pas dansé. »[99]

Et qui dit sens obvie*, dit possibilité de redondances, de parallélismes, d'analyse rhétorique. C'est bien l'exégèse des réformateurs – même si l'exégèse des humanistes adoptée par la suite par l'Eglise catholique allait aussi dans ce sens – qui a préparé la voie à Lowth, à Bengel, qui ont été les précurseurs de l'exégèse moderne.

Les rabbins de l'époque du Second Temple ou du Talmud* auraient certainement été bien incapables de faire une analyse rhétorique à la manière d'un Roland Meynet, mais notre enquête sur le cycle d'Abraham montre qu'ils savaient établir des parallélismes à partir d'expressions ou de termes communs, repérer la partie centrale d'une séquence et en donner une interprétation semblable à celle qu'aurait pu dégager un praticien moderne de l'analyse rhétorique. Comment expliquer cela ?

Il ne fait pour moi aucun doute que si les rabbins et toutes les personnes de culture juive, y compris les chrétiens de l'époque apostolique, avaient une telle conscience des phénomènes mis en évidence par l'analyse rhétorique, c'est parce qu'ils participaient à une culture orale dont les recherches récentes permettent de dessiner de mieux en mieux les contours[100]. Par ailleurs, les avancées de l'anthropologie et les contacts avec les cultures de tradition orale et notamment avec les Eglises orientales, permettent de mieux connaître la manière dont fonctionnait la tradition orale en milieu sémitique. Je citerai en particulier les ouvrages de Pierre Perrier, qui a

---

[99] Cf. l'article que C. L. Patton consacre à Nicolas de Lyre in Donald McKim, *L'interprétation de la Bible au fil des siècles*, tome I, Editions Excelsis, Cléon-d'Andran, 2005, pp. 150-158. Voir aussi Simon Schwarzfuchs, *Rachi de Troyes*, *op. cit.*, p. 127.

[100] Cf. Matthieu Collin et Pierre Lenhardt, *Evangile et tradition d'Israël, Cahier Evangile* n° 73, 1990 ; Rainer Riesner, « Education élémentaire juive et tradition évangélique », in *Hokhma*, n° 21, 1982, pp. 51-64. Ce dernier présente en particulier les travaux importants de H. Riesenfeld et de B. Gerhardson, de l'école scandinave, sur l'oralité.

beaucoup étudié la tradition orale dans l'Eglise assyro-chaldéenne, un milieu qui offre un certain nombre de similitudes avec le judaïsme du Ier siècle de notre ère. Son œuvre majeure, *Evangiles de l'oral à l'écrit*, se présente en deux tomes[101] : le premier, accessible à tout le monde, présente la tradition orale dans le milieu juif du Second Temple et élabore une théorie de la manière dont les Evangiles se sont constitués à partir d'enseignements ou d'actes de Jésus mis sous forme orale par les Apôtres pour la transmission de la foi. Le second tome, plus technique, étaie et illustre le premier. En dépit d'allégations qui rendront pour le moins perplexes certains biblistes, Pierre Perrier est très intéressant quand il explique comment se compose un texte, en tradition orale, à partir de phrases courtes et rythmées qu'il appelle *petgama*, d'après l'araméen, et qui constituent le matériau de base du discours oral. Ces *petgama*, soigneusement composés et ciselés, sont savamment juxtaposés et agencés pour former un récit/récitatif, qu'il appelle *tash'iatha*. Ensuite ces *tash'iatha* sont placés dans un ordre défini pour former des *colliers* (d'où le sous-titre de son second tome). Il est frappant de constater que ce que Perrier définit comme *petgama*, *tash'iatha* et *collier*, correspond à ce que Meynet appelle respectivement *membre*, *passage* et *séquence*. Rien d'étonnant quand on apprend que la binarité du rythme, le parallélisme et la place centrale du thème placé au milieu d'un collier forment les outils préférés des auteurs de la tradition orale.

Certes, les résultats de l'application pratique des méthodes de Meynet et de Perrier ne coïncident pas parfaitement. Cependant on est sur un terrain commun solide qui montre qu'en milieu sémitique de tradition orale, comme l'était la société où vécurent Jésus et les Apôtres, l'analyse rhétorique était intuitivement, mais cependant consciemment appliquée, tant pour composer des récitatifs oraux que pour méditer ceux qu'on avait appris par cœur. Un fidèle, familier de la tradition orale, établissait facilement, dans un texte qu'il méditait après l'avoir appris par cœur, les mêmes liens qu'on trouve aujourd'hui par l'analyse rhétorique.

> *« Quant à Marie, elle conservait avec soin toutes ces choses, les méditant en son cœur »* (Lc 2,19 – BJ)[102].

---

[101] Pierre PERRIER, *Evangiles de l'oral à l'écrit**, Editions Le Sarment, 2000, 304 pages, et *Evangiles de l'oral à l'écrit** – les colliers évangéliques*, Editions du Jubilé, 2003, 960 pages.

[102] « η δε Μαριαμ παντα συνετηρει τα ρηματα ταυτα συμβαλλουσα εν τη καρδια αυτης ».

« Heureux l'homme…
qui se plaît à la loi du SEIGNEUR
et récite sa loi jour et nuit ! » (Ps 1,1-2 – TOB).

Lexique des termes techniques

Analyse rhétorique : voir *rhétorique biblique.*

Gezèra shawa : *énoncé semblable.* C'est le plus fondamental des procédés rabbiniques d'interprétation biblique. Deux versets bibliques peuvent être mis en regard parce qu'ils ont en commun un mot, une expression ou quelque chose de semblable. Mettre ensemble Lv 19,18 et Dt 6,5 à cause de « tu aimeras » qui leur est commun et en déduire qu'aimer son prochain est semblable à aimer Dieu, est une *gezèra shawa*.

Guémara : partie du Talmud* comprenant les commentaires de la Mishna*, élaborés oralement par les rabbins du IIIe au Ve siècles et incorporés au Talmud lors de sa rédaction finale.

Mashal : ce terme a un sens très large. C'est la parole d'un sage (proverbe, énigme, parabole, etc.) ou d'une personne inspirée par Dieu (rêve, oracle prophétique, etc.) qui, mise en regard avec une vérité biblique, une parole de la Torah, un événement ou une réalité, l'éclaire ou permet de le comprendre.

Midrash : de la racine דרש (DRSh) *rechercher, étudier*. Le midrash décrit l'activité d'étude de la Bible hébraïque, particulièrement de la Torah, pour en dégager un sens adapté à une situation nouvelle. Ce sens servira soit à établir des règles de conduite pour appliquer la Torah (*midrash halakite*) ou à la simple édification du fidèle (*midrash aggadique*). J'inclus dans cette définition les procédés mis en œuvre pour réaliser cette étude et les résultats auxquels elle aboutit. Un *midrash* pourra donc signifier parfois *une interprétation rabbinique* ; il désigne aussi un commentaire rassemblant les midrashim (pluriel de midrash) suivis d'un livre biblique. Le Midrash Rabba réunit les commentaires des cinq livres du Pentateuque et des cinq *rouleaux* (Ruth, Cantique des cantiques, Ecclésiaste [Qohélet], Lamentations et Esther) ; ils sont notés en faisant suivre l'abréviation du livre biblique par un R majuscule (GnR = Genèse Rabba).

Mishna : mise par écrit, remontant au début du IIIe siècle de l'ère chrétienne, de la tradition orale d'Israël, principalement des discussions et des décisions des rabbins sur la manière de mettre en pratique la Torah dans des circonstances différentes de celle de l'époque biblique. On y trouve des traditions antérieures à l'ère chrétienne. La Mishna comprend 63 traités regroupés par « ordre » (séder), on dirait par thèmes : semences (travaux des champs), fêtes, femmes, dommages, choses saintes et pureté. Le Talmud* en est le stade suivant.

Obvie (sens) : le sens obvie est le sens usuel d'un mot, celui qui vient naturellement à l'esprit en fonction de la grammaire et des usages courants d'une langue, à une époque donnée ; c'est le sens littéral, par opposition au sens figuré, allégorique, typologique, etc.

Omnisignifiance biblique – polysémie scripturaire : conception rabbinique selon laquelle chaque passage de la Bible peut avoir plusieurs sens de base différents. La tradition rabbinique parle des « soixante-dix faces de la Torah ».

Peshat : dans le judaïsme, le *Peshat* est le sens littéral, le sens commun (voir *obvie*), pour le distinguer du *Rèmèz* (sens allusif qu'on obtient par exemple en trouvant un terme ayant la même valeur numérique), du *Drash*, sens homilétique obtenu par le Midrash, et du *Sod* (secret), sens mystique ou ésotérique. Ces quatre sens d'un texte sont résumés par l'acronyme PaRDèS (paradis).

Pirqé Avot : litt. : *Chapitres des Pères*, appelé parfois en français « Maximes des Pères ». Traité de la Mishna* qui n'a pas de Guémara* dans le Talmud*, mais a été développé dans les « Avot de Rabbi Nathan ». Les *Pirqé Avot* contiennent des traditions très anciennes pouvant remonter avant l'ère chrétienne. Il tient une importance particulière dans la piété juive. On peut le consulter sur internet : http://fr.wikisource.org/wiki/Sefer_Avot (consulté le 4 janvier 2012).

Polysémie scripturaire : voir omnisignifiance biblique.

Qal wahomer : litt. : « léger et lourd » ; raisonnement a fortiori. L'un des procédés de base de l'interprétation rabbinique de la Bible : si un fait *léger*, qui peut être une vérité énoncée par la Bible, est vrai, à combien plus forte raison sera assuré un fait *lourd* ; exemple : si un père humain est bon pour ses enfants, à combien plus forte raison le Père céleste sera-t-il bon pour ses enfants…

Rhétorique biblique – analyse rhétorique : dans cet article, essentiellement la méthode d'analyse des textes bibliques mise au point par Roland Meynet. Cette méthode, qui s'intéresse surtout à la composition du texte, part du présupposé que le texte biblique n'est pas un agglomérat incohérent d'unités littéraires, mais que leur composition obéit à une rhétorique de type sémitique, différente de la rhétorique gréco-romaine. Les éléments du discours sont juxtaposés sans que leur lien logique soit clairement explicité. C'est à l'interprète d'être *intelligent* (de *lire entre* les lignes) et de dégager le sens du texte en prenant chaque unité littéraire par paire et en les mettant en regard l'une avec l'autre, pour trouver quel est leur point commun ou leur différence ; parfois l'auteur aide l'interprète en plaçant au centre de ces unités un élément éclairant l'énigme ainsi posée. Cela est vrai au niveau de la plus petite unité, le membre de phrase, comme à celui de plus grandes unités : péricope, séquence de péricopes ou même livre.

Talmud : vaste compilation de la tradition orale des sages d'Israël mise par écrit. Il poursuit en fait l'œuvre de la Mishna* qui y est généralement reprise, mais en la complétant par la Guémara*, c'est-à-dire les commentaires sur la Mishna avec les discussions et les décisions des rabbins des trois siècles suivants. On a deux Talmud :

- Le Talmud dit improprement de **Jérusalem**, ou plus correctement ***palestinien***, puisque provenant des maisons d'étude de Galilée ; il a été mis par écrit à la fin du IVe siècle de notre ère. Il est souvent cité selon les traités, les chapitres et les paragraphes de la Mishna, mais on trouve aussi une manière de le citer selon les traités et les folios.
- Le Talmud de **Babylone**, provenant des maisons d'étude de Babylonie. Son édition finale doit remonter au début du VIe siècle de notre ère. Il est cité par traité et par folio (a = *recto*, b = *verso*). Quand les Juifs parlent du Talmud, ils font généralement allusion à celui de Babylone, qu'ils préfèrent, parce qu'il contient, plus que celui de Jérusalem, les questions et les discussions des rabbins.

■

Hokhma 101/2012, pp. 67-92

La date de la crucifixion, les données de l'astronomie moderne

par Paul Hemes,
physicien,
pasteur pendant dix ans
à l'église réformée
d'Orbe
(canton de Vaud)
et enseignant
dans différents
instituts bibliques

1. Introduction

C'est par hasard, pendant mes études de théologie, que je suis tombé sur l'article de Colin J. Humphreys et de W.G. Waddington publié dans *Nature* (1983), qui propose de dater la crucifixion à l'aide des données de l'astronomie moderne. Etant aussi physicien et ayant fait un certificat en astronomie, cette approche m'a plu et, depuis, j'en ai gardé un intérêt pour la question. De plus, face aux soupçons constants touchant l'historicité de Jésus, être en mesure de fournir une datation relativement précise pour sa mort est une des manières de réhabiliter son histoire auprès de nos contemporains.

Nous vivons des temps passionnants qui voient les écrits évangéliques retrouver une crédibilité en tant que biographies antiques[1]. Certes, dans ces biographies, la datation ne joue pas le rôle déterminant que nous attendrions de l'historien d'aujourd'hui, mais elle n'est pas non plus complètement absente. C'est le cas aussi des quatre évangiles et du livre des Actes. Même l'évangile de Jean, longtemps considéré comme théologique et peu historique, n'est plus aujourd'hui tenu à l'écart des discussions au sujet du Jésus de l'histoire et des questions de datation.

[1] Sur les biographies antiques, voir : Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary*, t. I, Peabody, MA, Hendrikson Publishers, 2003, pp. 3-5 ; ou encore : Keener, *The Historical Jesus of the Gospels*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009, ch. II, 5 : « The Gospels as biographies ».

2. Trois officiels présents au procès de Jésus

La manière la plus rapide de situer la date de la mort de Jésus est de commencer par les trois officiels supposés avoir participé au procès de Jésus : Caïphe, Pilate et Hérode Antipas.

Caïphe est mentionné par deux évangiles (Mt 26,3.57 ; Jn 11,49-53 ; 18,13-14). Il était Grand Prêtre à Jérusalem de 18 à 37 apr. J.-C. Pilate est mentionné par les quatre évangiles (Mt 27,2-26 ; Mc 15,1-15 ; Lc 23,1-25 ; Jn 18,28–19,16 ; Ac 3,13 ; 4,27 ; 13,28 ; 1 Tm 6,13). Il était préfet en Judée de 26 à 36 apr. J.-C. Hérode Antipas est mentionné par un seul évangile (Lc 13,6-12). Il était Tétrarque de Galilée et de Pérée de 4 av. J.-C. à 39 apr. J.-C. De fait, la préfecture de Pilate de 26 à 36 se situe à l'intérieur des intervalles de dates retenus pour les charges officielles de Caïphe et d'Hérode Antipas.

Ainsi, lorsque les chrétiens confessent leur foi avec les mots de Nicée-Constantinople (381) : « Il a été crucifié pour nous sous Ponce Pilate », ils situent la mort de Jésus dans l'histoire mondiale entre les années 26 et 36. La mention de Caïphe ou d'Hérode Antipas n'aurait rien ajouté en précision. La présence de Pilate au procès de Jésus n'est remise en cause par quasi aucun historien de la vie de Jésus, aussi critique soit-il.

A ce premier stade, nous avons donc pour la date de la mort de Jésus :

11 dates possibles :
26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36.

Soit l'an 31, avec une incertitude de cinq années de chaque côté.

Peut-on faire mieux et éliminer certaines dates ? A priori ce n'est pas du tout certain et certains indices ne sont pas encourageants. Ainsi, par exemple, le théologien du Nouveau Testament Josef Blinzler a recherché (1969) dans les travaux d'une centaine de spécialistes bibliques leur conclusion concernant la date de la mort de Jésus[2]. Il a trouvé que les années 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34 et 36 avaient toutes leurs défenseurs. Seul l'an 35 n'a apparemment pas trouvé preneur[3]. Les dates les plus « populaires » étaient 29

---

[2] Josef BLINZER, *Der Prozess Jesu*, 4e édition, Rogenbury:Pustet, 1969.

[3] Il faut noter que les propositions de datation tardive de la croix reposent sur un lien que fait Josèphe entre la mort de Jean-Baptiste et la défaite d'Hérode Antipas ➔

(13 érudits), 30 (33 érudits) et 33 (24 érudits). Mais la question ne peut quand même pas être réglée par des considérations statistiques sur la popularité académique des uns et des autres !

Néanmoins, cette discordance entre spécialistes montre qu'il faut avancer prudemment et que peut-être, au-delà de la tranche 26-36, aucune certitude absolue ne sera possible. Pourtant, comme certains présupposés de ces spécialistes ne résistent pas à un examen approfondi, on peut espérer quelque progrès.

3. Une mention non chrétienne et non juive

L'historien romain non chrétien Tacite (55/56 à ~118 apr. J.-C.) raconte, dans ses *Annales*, l'histoire romaine de 16 à 66 apr. J.-C. Malheureusement, les manuscrits portant sur les années 29 à 32 apr. J.-C. ont été perdus. On ne sait pas si Tacite y faisait référence à Jésus, ce qui n'est pas impossible. Car lorsqu'il décrit le feu de Rome ayant eu lieu en 64 apr. J.-C. il mentionne clairement le Christ : « Aussi, pour anéantir la rumeur, Néron supposa des coupables et infligea des tourments raffinés à ceux que leurs abominations faisaient détester et que la foule appelait chrétiens. Ce nom leur vient de Christ, que, sous le principat de Tibère, le procurateur de Ponce Pilate avait livré au supplice ; réprimée sur le moment, cette détestable superstition perçait de nouveau, non seulement en Judée, où le mal avait pris naissance, mais encore dans Rome, où tout ce qu'il y a d'affreux et de honteux dans le monde afflue et trouve nombreuse clientèle. » (*Annales* 15,44)[4].

Ce texte confirme que Jésus est mort exécuté après un procès romain sous la responsabilité de Ponce Pilate, donc dans les années 26-36. Il nous apprend de plus que Tibère était encore empereur à ce moment-là. Or nous connaissons les dates les plus importantes du règne de Tibère par deux biographies de l'empereur, celle de Suétone et celle de Dion Cassius. Et ces deux biographies concordent. Tibère commença son règne officiel à la mort de l'empereur

---

par le roi Arétas IV en 36 ou 37 apr. J.-C. (*Ant.* 1.5.1, § 116). Mais Josèphe dit simplement qu'« il sembla à certains juifs » que la défaite d'Hérode était une punition divine pour avoir exécuté Jean. La défaite peut donc avoir eu lieu plusieurs années après l'exécution (MEIER, t. I, p. 430, note 57).

[4] Texte cité par John P. MEIER, *Un certain Juif : Jésus*, tome I – Les données de l'histoire, les sources, les origines, les dates, Paris, Cerf, collection « Lectio Divina », 2004 (l'original anglais a paru en 1991), p. 61. La traduction française reproduite est celle d'Henri GOELZER, *Tacite. Annales*, t. III, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

Auguste en 14 apr. J.-C.[5] et le termina à sa mort le 16 mars de l'an 37. Ces dates sont cohérentes avec celles que nous avons déjà vues. La mention de Tibère nous apporte donc un ancrage historique supplémentaire et fiable. Mais comme l'intervalle de la préfecture de Pilate (26-36) se situe, encore une fois, à l'intérieur du règne de Tibère, nous ne tirons pas de cette information historique plus de précision quant à la date de la mort de Jésus.

Il faut aussi remarquer que sur l'an 33 le texte de Tacite n'est pas perdu, et qu'il n'y mentionne pas Jésus. Cependant le silence ne prouve rien.

Les autres sources païennes qui mentionnent Christ ou les chrétiens n'amènent aucune information supplémentaire éclairant le procès et la mort de Jésus[6]. Quant aux sources juives, Meier conclut : « Mis à part Josèphe, la littérature juive des débuts de l'ère chrétienne ne nous fournit aucune source indépendante pour notre enquête sur le Jésus historique »[7].

4. Le début du ministère de Jésus

Afin d'éliminer quelques-unes des onze dates possibles, voyons si nous pouvons dater le commencement du ministère public de Jésus. Cela a l'air simple mais ne l'est pas, comme nous allons le voir. L'évangéliste Luc prend soin (Lc 3,1-2), pourtant, de donner six repères chronologiques pour dater le début du ministère public de Jean-Baptiste et, par là, de Jésus. Il fait ainsi comme Thucydide qui introduit son récit des guerres du Péloponnèse par une septuple datation (Thucydide ii.2). Voici donc les six repères auxquels on a rajouté des dates.

1. L'an 15 du principat de Tibère (qui régna comme seul empereur du 17 septembre 14 au 16 mars 37),
2. Ponce Pilate étant gouverneur de Judée (26-36),
3. Hérode (Antipas) tétrarque de Galilée (il régna de 4 av. J.-C. à 39 apr. J.-C.),

---

[5] Nous verrons les questions posées par le début du règne de Tibère un peu plus loin.

[6] Il s'agit de Pline le Jeune (vers 111), Suétone (après 122), Lucien Samosate, Marc Aurèle, Celse. Voir Daniel MARGUERAT et Eric JUNOD, *Qui a fondé le christianisme ?*, Paris/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2010.

[7] John P. MEIER, *op. cit.*, p. 70. Traiter Josèphe est plus délicat qu'il y paraît à première vue et n'apporte pas d'éléments décisifs concernant la datation. Je ne le ferai pas dans ce travail.

4. Philippe, son frère, tétrarque du pays d'Iturée et de Trachonitite (régna de 4 av. J.-C. à 33-34 apr. J.-C.),
5. Lysanias tétrarque d'Abylène (dates inconnues),
6. sous le pontificat d'Anne (6 à 15) et de Caïphe (Caïphe fut Grand Prêtre de 18 à 36)[8].

Luc date le commencement du ministère de Jean-Baptiste mais comme la figure principale de sa biographie est Jésus, les repères temporels concernant Jean le Baptiste doivent aussi concerner Jésus. Le ministère de Jésus a certainement commencé peu après celui de Jean-Baptiste, en tout cas dans la même année que celle donnée par le premier repère, la 15e année du règne de Tibère[9].

Si nous laissons de côté le premier repère – l'an 15 du règne de Tibère –, nous voyons que le début de l'activité publique de Jean-Baptiste est, au plus tôt, en 26 et, au plus tard, en 34, et il en est donc de même pour celui de Jésus.

Nous verrons plus loin que la durée du ministère de Jésus est estimée entre une année et trois ans et demi. En gardant toutes les options ouvertes pour l'instant, et sans entrer dans une argumentation plus fine, on voit que seul l'an 26 peut être éliminé avec confiance comme date de la crucifixion. Et nous restons avec :

10 dates possibles :
27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36.

Ce n'est pas un grand progrès. Il faut dire que seul le premier repère chronologique de Luc n'est pas un intervalle, mais une date précise : l'an 15 du principat de Tibère. Analysons à présent cette donnée.

5. L'an 15 du règne de Tibère

Quand Tibère a-t-il commencé à régner ? Il se trouve que Tibère a été associé à l'empereur Auguste dans le gouvernement de provinces romaines depuis l'an 12 environ. Puis il est devenu empereur

---

8 Les dates du Grand Prêtre Anne peuvent étonner. Effectivement, il était Grand Prêtre de 6 à 15. Ses successeurs ont été des membres de sa famille : d'abord son fils Eléazar, puis son beau-fils Caïphe (18-36) et ensuite quatre autres fils. La coutume juive voulait que le Grand Prêtre serve à vie. De sorte que, même hors fonction officielle, l'influence et l'autorité d'Anne continuent jusqu'à sa mort.

9 Sur ce dernier point, BLINZLER (p. 102) suivi par MEIER (t. I, note 41, p. 429) vont dans le même sens.

à son tour à la mort d'Auguste le 19 août de l'an 14 apr. J.-C. La question est alors : faut-il calculer la 15e année depuis la corégence avec Auguste (vers 12 apr. J.-C.) ou depuis la mort d'Auguste (14 apr. J.-C.) ? Cela conduit à deux options.

Dans le premier cas on aurait un début de ministère de Jésus vers 12 + 15 = 26/27, ce qui donnerait, pour un ministère de Jésus entre une et trois années et demi, une date de mort possible en 28, 30, 31, au plus tard 32. L'an 33, en revanche, paraît exclu[10].

Dans le second cas, on aurait un début de ministère autour de 14 + 15 = 28/29 et une date de mort possible de Jésus en 30, 31, 32 ou 33. Dans cette compréhension-là, les deux dates préférées des spécialistes, 30 et 33, sont possibles – à ce stade grossier de l'analyse.

Ceux qui privilégient une mort de Jésus en 30 comptent souvent le règne de Tibère depuis la corégence (an 12) pour permettre un ministère de Jésus plus long qu'une année[11]. Pourtant, compter le règne depuis la corégence avec Auguste est une hypothèse historique qu'absolument rien ne vient étayer. Fortheringham, dans sa conférence publique donnée à Oxford en 1930, résume très clairement les arguments des historiens de son époque, qui lui font dire : « Toute notre évidence pointe vers une seule conclusion, à savoir que les années de règne de Tibère sont, dans tout l'Empire romain, comptées depuis son accession à la pleine autorité impériale, et non depuis sa corégence avec Auguste »[12]. Et, depuis, aucun élément nouveau ne vient vraiment changer les conclusions. Aussi bien les pièces frappées durant ces années que les papyri donnent le même résultat. Meier écrit (1991) : « Ce point de vue [depuis la corégence] est aujourd'hui abandonné, car ce mode de calcul des années du

---

[10] Rainer Riesner (*Die Frühzeit des Apostels Paulus, Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie*, Tübingen, J.C. Mohr, 1994), qui est l'un des plus complets et détaillés concernant les datations, calcule (p. 36) la 15e année depuis la corégence et arrive à 26/27. Il mentionne que si l'on calcule depuis l'accession impériale complète, on a 28/29 (p. 36). Il conclut alors à l'année 30 comme « étant avec une probabilité ayant largement plus de poids [que les autres dates] la date de la crucifixion de Jésus » (p. 52). Mais si son point de départ est faux, ce que je crois, sa conclusion l'est aussi.

[11] Ceux qui privilégient la mort en 33 doivent compter le règne de Tibère depuis la mort d'Auguste.

[12] J. K. Fotheringham, « The Evidence of Astronomy and Technical Chronology For the Date of the Crucifixion », *Journal of Theological Studies* 35 (1934), pp. 146-162 (on peut trouver l'article sur internet : biblicalstudies.org.uk/pdf/astronomy_fotheringham.pdf), p. 150. La conférence de 1930 a été publiée en 1934 dans cet article bien connu et souvent cité qui allie la connaissance historique et l'apport de l'astronomie. On le retrouvera donc plus loin.

règne de Tibère n'a aucun appui ni dans les documents ni dans les pièces de monnaie de l'époque, alors que de nombreux témoignages montrent que Tibère a compté la première année de son règne à partir de la mort d'Auguste. En fait, tous les grands historiens romains qui calculent les années du règne de Tibère, à savoir Tacite, Suétone et Dion Cassius, le font à partir de l'an 14 de notre ère, année de la mort d'Auguste »[13].

En écrivant « dans la quinzième année du règne de Tibère », Luc s'exprime comme les historiens de son époque. Et si l'on admet qu'il s'adresse à un public gréco-romain, il n'a aucune raison de prendre un calcul particulier ou attesté ailleurs dans l'empire.

Mais il reste néanmoins une difficulté pour dater le début de cette année initiale du règne. Tibère a succédé à Auguste le 19 août 14[14]. Comment dater l'an 1 du règne de Tibère ? Si on comptait les années directement, on dirait que l'an 1 du règne de Tibère va du 19 août 14 au 18 août 15 apr. J.-C. et l'an 15 du 19 août 28 au 18 août 29 apr. J.-C.[15]. Cette manière de compter est la manière normale romaine[16]. Mais que se passe-t-il si on veut que les années du règne correspondent à des années délimitées par le nouvel an, comme c'est souvent le cas dans le monde antique ?

Différentes options sont possibles, comme celle du calendrier julien[17] qui précède le nôtre, avec un nouvel an au 1er janvier. La fraction d'année allant du 19 août jusqu'au nouvel an est comptée comme l'an 1. Et ensuite on compte en années entières.

☞ An 1 : 19 août au 31 décembre de l'an 14.

☞ An 15 : 1er janvier au 31 décembre de l'an 28.

Il se peut encore que la partie d'année allant jusqu'au nouvel an ne soit pas comptée. Alors, l'an 1 commence le 1er janvier 14 et l'an 15 de Tibère va du 1er janvier au 31 décembre 29. Ce dernier système est employé par les historiens romains Tacite et Suétone.

Mais dans d'autres parties de l'empire, le nouvel an ne commençait pas le 1er janvier. Il pouvait commencer le 29 août (calendrier égyptien) ou bien le 1er du mois de tishri (septembre/octobre) en

---

13 John P. Meier, *op. cit.*, p. 237.

14 Officiellement, il a été élu par le Sénat le 17 septembre.

15 Attention : on ne peut pas simplement faire 14 + 15, ce qui donnerait 29, car on commence par l'an 1 et non par zéro. Que le lecteur vérifie !

16 Harold W. Hoehner, *Chronological Aspects of the Life of Christ*, Zondervan Publishing House, 5e impression, 1981 (première en 1977), p. 36.

17 Le calendrier julien a été introduit par Jules César en 45 av. J.-C. et il a été le calendrier de tout l'Occident jusque vers 1582. Comme c'est la convention pour cette période, toutes les dates sont calculées dans le calendrier julien.

Syrie, ou encore le 1er nisan en Judée (mars/avril ; calendrier juif). Et on pouvait aussi attribuer l'an 1 soit à l'année en cours, soit à l'année qui suit.

Prenons par exemple le calendrier juif. Si l'an 1 du règne de Tibère est attribué à la période allant du 19 août 14 au 1 nisan 15, alors la 15e année de Tibère commence le 1 nisan (15 avril) 28 et se termine la veille du 1 nisan (4 avril) 29[18]. Luc écrivant à un public gréco-romain et par ailleurs ne montrant pas une connaissance élaborée de la Judée, il est très peu vraisemblable qu'il utilise ce système. En revanche, certains pensent que Luc est originaire d'Antioche. Il aurait alors utilisé le système syrien de son pays natal. Les années des règnes des empereurs y étaient calculées depuis le 1er de tishri[19].

☞ 1re année de Tibère : 19 août 14 au 1 tishri (septembre) 14 ;
☞ 15e année de Tibère : 1 tishri (21 septembre) 27 à la veille du 1 tishri, c'est-à-dire le 7 octobre 28[20].

Si l'on met ensemble les données de ces calendriers, on a pour la 15e année de Tibère :

☞ Manière normale romaine : 19 août 28 au 18 août 29 apr. J.-C.
☞ Calendrier julien : (an 1 immédiat) 1er janvier au 31 décembre 28.
☞ Calendrier julien : (an 1 reporté au 1er janvier) 1er janvier au 31 décembre 29.
☞ Calendrier nisan (juif) : (an 1 immédiat) 15 avril 28 au 4 avril 29.
☞ Calendrier syrien : (an 1 immédiat) 21 septembre 27 au 7 octobre 28.

Si l'on garde toutes ces options ouvertes, cela nous donne comme fourchette pour le début du ministère de Jean-Baptiste et de Jésus **la période du 21 septembre 27 au 31 décembre 29**, soit deux ans et trois mois[21].

---

[18] E. Schürer pense que Josèphe utilise le système nisan pour calculer le règne d'Hérode.

[19] Harold W. Hoehner, *op. cit.*, p. 34.

[20] Le fait que nous nous trouvons en 27 et non en 28 ou 29 comme avec les autres calendriers tient à ce que le nouvel an syrien est entre le 19 août et le 31 décembre.

[21] C'est cette incertitude qui explique finalement la difficulté à trancher de manière définitive entre 30 et 33.

Avec cette marge, si on tient compte de la durée du ministère de Jésus de deux ou trois ans et quelques mois et que l'on compte les Pâques de Jésus, on arrive à une Pâque la plus précoce possible en l'an 28 et la plus tardive en l'an 30, ce qui permet alors le tableau suivant pour les dates possibles de la mort de Jésus.

	1re Pâque de Jésus	**Date de la croix, si durée de ministère de Jésus de 2 ans**	**Date de la croix, avec une durée de ministère de 3 ans**
La plus précoce	28	30	31
Intermédiaire	29	31	32
La plus tardive	30	32	33

On voit immédiatement que les années possibles pour la crucifixion sont[22] :

4 dates possibles :
30, 31, 32 ou 33.

Les dates 27, 28, 29 sont donc exclues ainsi que 34, 35, 36. Certains garderaient peut-être encore la date de 29 avec une durée de ministère de Jésus d'une année et de 34 pour une durée de ministère de Jésus de quatre ans. Mais ces deux extrêmes sont peu vraisemblables. Nous verrons qu'il y a encore d'autres raisons de les éliminer.

On peut encore remarquer que les deux dates privilégiées sont aux deux bouts des possibilités. L'an 30 comme date de la croix présuppose soit un calendrier syrien ou le calendrier julien (an 1 immédiat) et une durée de ministère de deux ans. L'an 33 présuppose l'usage du calendrier julien (an 1 début janvier) et une durée de ministère de trois ans. Si on pouvait trancher de manière sûre ou bien sur le choix du calendrier par Luc ou sur la durée du ministère de Jésus, on pourrait vraisemblablement choisir entre les années 30 et 33. Mais le peut-on ? Et avons-nous d'autres raisons de trancher ? Le même chapitre de Luc 3 donne encore deux autres repères chronologiques : Jésus avait environ 30 ans au commencement de son ministère (Lc 3,23) et Jean-Baptiste a été enfermé en prison par Hérode le Tétrarque (Lc 3,19-20).

22 Ceux qui tiennent à un ministère de Jésus durant une année peuvent encore ajouter 29.

6. Jésus avait environ 30 ans

« Jésus, à ses débuts, avait environ 30 ans » (Lc 3,23).

Tout d'abord, que signifie l'expression « environ 30 ans » ? Si le chiffre n'est pas seulement symbolique, comment le comprendre ? Comment Luc calcule-t-il ? Je ne vois aucun moyen de le savoir. Donc je peux seulement proposer de raisonner comme on le ferait aujourd'hui si on nous disait « environ 30 » et de voir ce que cela donne. La fourchette la plus large que l'on puisse admettre pour le « environ 30 » est une fourchette entre 26 et 34 ans. Ensuite, pour dire l'âge, il faut la date de naissance. La datation de cette dernière est tout un défi en soi, mais il y a un large consensus pour la situer entre 6 et 4 av. J.-C.[23].

Si Jésus est né en l'an 6 av J.-C., en l'an x, il a x-1 + 6 ans, soit x + 5 car l'an zéro n'existe pas dans le calendrier julien. A partir de là on peut calculer les intervalles possibles pour les différentes dates de naissance. Par exemple, s'il est né en l'an 6 av. J.-C., alors, en l'an 29 apr. J.-C., il a 29 + 5 = 34 ans.

	26 ans	**34 ans**
Né en 6 av. J.-C.	21 apr. J.-C.	29 apr. J.-C.
Né en 5 av. J.-C.	22 apr. J.-C.	30 apr. J.-C.
Né en 4 av. J.-C.	23 apr. J.-C.	31 apr. J.-C.

Nous voyons que, quelle que soit l'année de la naissance, un début de ministère en 27, 28 ou 29 est possible. Jésus y aurait entre 30 et 34 ans, selon sa date de naissance, ce qui correspond bien. Pour ces dates-là, une crucifixion en l'an 30 est possible.

Prenons l'autre extrême de la fourchette, le cas où Jésus est mort en 33. Il faudrait qu'il commence son ministère en 29 ou 30. Pour un début en l'an 30, Jésus aurait 35 ans s'il était né en 6 av. J.-C., ce qui rend la chronologie tendue ; dans ce cas, son ministère devrait plutôt commencer en 29, ce qui, de toute manière, est l'option de ceux qui choisissent l'an 33 comme date de sa mort. S'il est né en 5 av. J.-C., comme beaucoup le pensent, ou même en 4 av. J.-C., alors un début en 29 ou 30 ne pose aucun problème et Jésus aurait de 32 à 34 ans (selon sa date de naissance) au début de son ministère. La mention de l'âge de Jésus au début impose par contre une durée de ministère de trois ans s'il est né en 5 av. J.-C. Une durée

[23] Pour une référence intéressante, voir l'article de Colin J. Humphreys, « The Star of Bethlehem, a Comet in 5 BC and The Date of Christ's Birth », *Tyndale Bulletin* 43,1 (1992), pp. 31-56. Sinon, Harold Hoehner, *The Chronology of Jesus* (2011), est un bon point de départ sur la question (cf. bibliographie).

d'une année est exclue dans le cas de sa mort en l'an 33. L'an 33 laisse un peu moins de marges et d'options que l'an 30.

A partir de là il n'est pas difficile de voir que les dates de 31 et 32 sont aussi possibles comme dates de la mort de Jésus, avec un commencement de ministère de Jésus entre l'an 27 et l'an 29 et correspondant à un âge de Jésus entre 30 et 34 ans (selon sa date de naissance).

Il vaut la peine de mentionner la cohérence des repères historiques entre eux, même si, en définitive, la mention de son âge ne permet pas de trancher entre les dates concurrentes de la croix entre 30 et 33. Par contre, nous avons des arguments indépendants pour écarter certaines dates plus élevées. Ainsi, Jésus serait trop âgé au début de son ministère pour mourir en 35 ou 36, même si l'on suppose une durée de ministère de trois ans. Et l'année 34 n'est possible que si Jésus est né en 4 av. J.-C., ce qui est peu probable. Donc la mention de l'âge de Jésus nous donne une manière supplémentaire d'écarter les années 34, 35 et 36.

7. Durée du ministère de Jésus

On aimerait pouvoir donner un chiffre simple et univoque, mais ce n'est, hélas, pas si facile. Les réponses les plus défendues et défendables sont un, deux, trois ou même quatre ans et quelques mois.

En première approche les choses sont souvent présentées ainsi : les synoptiques ne mentionnent qu'une seule Pâque, celle de la mort de Jésus, et donc semblent indiquer un ministère de moins d'une année. Jean mentionne explicitement trois Pâques (1re : Jn 2,23.23 ; 2e : Jn 6,4 ; 3e : Jn 11,55 ; 12,1 ; 13,1 ; 18,28.39 ; 19,14), ce qui présuppose un ministère de deux ans et quelques mois.

Mais cette première approche est insuffisante. Prenons par exemple l'évangile de Marc. Certes tous les événements qu'il raconte (Mc 1–14) pourraient théoriquement tenir en moins d'une année. Mais cela ne veut pas dire du tout qu'ils *doivent* tenir en moins d'une année. Et la mention par Marc d'une seule Pâque, celle où Jésus est mort, ne veut pas dire qu'il n'y en ait pas eu d'autres. D'ailleurs le contraire peut être prouvé. Ainsi l'épisode où les disciples arrachent des épis un jour de sabbat (Mc 2,23 ; Mt 12,1 ; Lc 6,1) se passe forcément au printemps, au temps des moissons (avril/mai). Ce printemps ne peut pas être le printemps de la Pâque de la mort de Jésus (mars/avril) et donc la durée du ministère de Jésus n'est pas de moins d'une année mais d'au moins une année et quelques mois. De plus,

lors de ce printemps des épis arrachés, aucun des synoptiques ne mentionne une fête de Pâques juste auparavant. Mais elle a eu lieu ! Le silence des synoptiques sur les Pâques de Jésus ne peut donc pas servir d'indice pour la durée de son ministère. Revenons à Marc et à lui seulement. Mc 6,39 mentionne de l'herbe verte lors de la multiplication des pains et des poissons pour cinq mille hommes. On est à nouveau au printemps, mais avant le temps des récoltes, près de Pâques (mars/avril) au niveau de la saison. Jean, en racontant le même épisode, est explicite : « C'était peu avant la Pâque, qui est la fête des juifs » (Jn 6,4). Marc ne mentionne pas de Pâque, mais ce qui est certain, c'est que ce printemps-là ne peut pas être le printemps de la mort de Jésus. On ne peut pas placer le récit de Mc 6 à 14 sur quelques semaines. Ainsi il s'écoule une année de Mc 2,23 (les épis arrachés) à Mc 6,39 (l'herbe verte) et encore une année entre Mc 6,39 et la passion (Mc 14,1). Cela donne, selon Marc, un ministère de plus de deux ans avec deux Pâques non mentionnées. Et aucune preuve qu'il n'y ait pas encore une, deux, ou même plus de Pâques non mentionnées.

Nous pouvons donc écarter un ministère de moins de deux ans comme très peu probable. Deux ans sont un minimum. Difficile d'en dire plus à l'aide des synoptiques[24].

Peut-on aller plus loin avec Jean ? Il mentionne trois Pâques explicitement. Mais cela veut-il dire qu'il les mentionne toutes ? Là aussi, des indices temporels notés par Jean laissent à penser que non. Jn 2,13.23 mentionne la première Pâque. Ensuite, en Jn 4,35, Jésus dit : « Encore quatre mois et viendra la moisson », ce qui situe cette parole en janvier/février, et une deuxième Pâque non mentionnée se situerait en mars/avril. Jn 5,1 mentionne « une fête juive ». Si cela avait été la fête de Pâques, Jean n'aurait aucune raison de ne pas le dire explicitement. Il peut s'agir de la fête des semaines (Pentecôte) ou bien, et c'est plus vraisemblable, de la fête des tabernacles (septembre/octobre)[25]. En Jn 6,4, nous avons une troisième Pâque. En

---

[24] RIESNER, art. cit., p. 42, mentionne encore la parabole du figuier stérile dans lequel le propriétaire du figuier dit : « Cela fait trois ans que je viens chercher du fruit sur ce figuier et que je n'en trouve pas » (Lc 13,7). Si on met en lien cette parabole et l'acte symbolique de Jésus qui maudit un figuier (Mt 21,18s.// Mc 11,12-14), alors on peut comprendre la durée du ministère de Jésus comme étant de trois ans !

[25] Le Codex Sinaïticus et certains manuscrits ont : « la fête juive » et non pas : « une » fête juive. C'est l'expression traditionnelle pour désigner la fête des tabernacles, cf. Jn 7,2.10.14.37 avec l'expression « la fête ».

puis, en Jn 7,2, nous sommes de nouveau à la fête des tabernacles (septembre/octobre). En Jn 10,22s., nous avons la fête de la dédicace du Temple (novembre/décembre) et en Jn 11,55ss, la quatrième et dernière Pâque. Le baptême et le début du ministère public de Jésus précédant la première Pâque, nous avons là une durée de ministère de trois ans et quelques mois avec quatre Pâques, dont une non mentionnée explicitement[26]. Et le tout est cohérent.

Apparemment, Jean s'applique à placer le ministère de Jésus dans le cadre des fêtes juives, et donne ainsi bien plus de repères chronologiques que les synoptiques.

8. Jésus est mort un vendredi à 15 heures

Si on suit le témoignage concordant du Nouveau Testament, il n'y a aucun doute que Jésus est mort un vendredi, veille du sabbat.

☞ Les **quatre évangiles** précisent que la mort de Jésus a eu lieu le jour de préparation (*paraskeuè*) du sabbat, c'est-à-dire la veille du sabbat, donc un vendredi (Mt 27,62 ; Mc 15,42 ; Lc 23,54-56 ; Jn 19,14.31.42).

L'heure de la mort de Jésus est attestée par Mt 27,46 et Mc 15,33 : la 9e heure. Le comptage se fait depuis 6 heures du matin à l'aube. Ce qui, dans notre terminologie à nous, donne 15 heures.

Jésus est mort un vendredi à 15 heures.

On peut encore ajouter que la résurrection a eu lieu le lendemain du sabbat, le dimanche.

☞ Il est fait mention de la résurrection de Jésus le troisième jour (Mt 16,21 ; 17,23 ; Lc 9,22 ; 18,33 ; Ac 10,40 ; 1 Co 15,4).

On fait souvent l'objection que cela ne peut pas être correct car il n'y pas assez de temps entre le vendredi et le dimanche, au vu de la mention de trois jours et de trois nuits dans le sein de la terre

[26] Certains exégètes, comme Bultmann (cité par Josef BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, *op. cit.*, p. 103), prétendent que dans la transmission des textes l'ordre des chapitres 5 et 6 de Jean ont été intervertis. En remettant le 6 devant le 5, ils font de la fête de 5,1 la Pâque mentionnée en 6,4. On arrive alors à nouveau à une durée de deux ans et quelques mois. Mais baser une chronologie sur un tel réarrangement très hypothétique de l'ordre des textes n'est absolument pas convaincant.

(Mt 12,40). Mais ceci ne fait pas problème car les juifs comptaient une partie de jour comme un jour entier. Ainsi[27] :

- ☞ jeudi soir à vendredi soir : 1er jour (comprenant la 1re nuit puisque les jours commençaient au coucher du soleil le jour d'avant) ;
- ☞ vendredi soir à samedi soir : 2e jour (2e nuit comprise) ;
- ☞ samedi soir à dimanche matin : 3e jour (3e nuit comprise).

Il n'est donc absolument pas nécessaire, sur la base de Mt 12,40, d'essayer de placer la mort de Jésus un jeudi ou même un mercredi !

9. Jésus est mort le 14 ou le 15 nisan

Tous les évangiles racontent que Jésus a mangé son dernier repas avec ses disciples le soir avant la crucifixion (Mt 26,20 ; Mc 14,17 ; Lc 22,14 ; Jn 13,2). L'apôtre Paul écrit : « Moi, voici ce que j'ai reçu du Seigneur et que je vous ai transmis : le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain » (1 Co 11,23). C'est-à-dire que le dernier repas a eu lieu le soir de la nuit durant laquelle Jésus a été arrêté. Et le jour qui suit cette nuit est bien le vendredi, jour de la crucifixion.

Tous les évangiles évoquent que Jésus, durant ce repas, trempe un morceau de pain qu'il a pris dans un plat et le donne à Judas (Mt 26,20-25 ; Mc 14,17-21 ; Lc 22,21-23 ; Jn 13,21-30). De plus, le repas a lieu le soir, dans la nuit, après le coucher du soleil et non en fin d'après-midi.

Ainsi, pour les quatre évangiles, la dernière cène a eu lieu le jeudi soir, la crucifixion le vendredi et la résurrection le dimanche (MEIER, 2004, p. 239). Mais le lien entre le dernier repas et la fête de la Pâque (le 15 nisan) est différent chez les synoptiques et chez Jean. Et cela entraîne une date différente pour la crucifixion.

Pour les synoptiques le dernier repas de Jésus est un repas pascal, mangé le soir au démarrage du jour de Pâques le 15 nisan (jeudi soir). Jésus, dans Luc 21,15, dit : « J'ai tellement désiré manger cette Pâque avec vous avant de souffrir ». Et plus tard, dans la même nuit, Jésus est arrêté (Lc 22,54) et puis le jour suivant (toujours le 15 nisan) est crucifié. Matthieu lui aussi parle du dernier repas comme « le repas de la Pâque » (Mt 26,17-19) et Marc de même (Mc 14,12-16).

Jean, par contre, place le dernier repas avant la Pâque : « Avant la fête de la Pâque… au cours d'un repas » (Jn 13,1-2). Et puis, durant

---

[27] Pour résumer ce qui suit : les juifs comptaient les durées de manière inclusive.

la nuit, Jésus est arrêté et passe devant Caïphe : « C'était le point du jour. Ceux qui l'avaient emmené n'entrèrent pas dans la résidence pour ne pas se souiller et pouvoir manger la Pâque » (Jn 18,28). Jean dit encore explicitement à la fin du procès devant Pilate : « C'était le jour de la préparation de la Pâque, vers la sixième heure – midi » (Jn 19,14). Nous sommes donc le 14 nisan et non le 15. Lorsque Jésus a été crucifié (vendredi après-midi), Jean écrit : « Cependant, c'était le jour de la préparation, les juifs, par crainte que les corps ne restent en croix durant le sabbat – ce sabbat-là était un grand jour » (Jn 19,31). Pourquoi un grand sabbat ? Car le 15 nisan, jour de Pâque, était un jour sans travail, l'équivalent d'un sabbat. Ce sabbat pouvait tomber sur n'importe quel jour de la semaine, mais quand il tombait un samedi, on parlait alors d'un grand sabbat. Ainsi, il faut bien conclure que :

- ☞ selon les synoptiques Jésus est mort le vendredi 15 nisan, le premier jour de la fête de la Pâque ;
- ☞ selon l'évangile de Jean, Jésus est mort un vendredi 14 nisan, la veille du premier jour de la Pâque, appelé aussi le jour de la préparation de la Pâque, jour durant lequel, l'après-midi, on égorgeait les agneaux.

Cette contradiction est connue depuis toujours. De nombreuses solutions pour la résoudre ont été proposées, mais aucune n'emporte l'adhésion de tous. Et nous n'allons pas ici reprendre la question ni analyser les nombreuses hypothèses de résolution proposées.

Nous allons donc garder les deux options ouvertes et nous poser la question de manière très ouverte : quand le 14 ou le 15 nisan sont-ils tombés sur un vendredi durant les années candidates à la crucifixion ? On peut même élargir l'enquête aux années 26-36 pour avoir une indication supplémentaire sur les années à garder ou à éliminer. Nous n'avons malheureusement pas de données textuelles juives sur les Pâques de ces années-là. C'est ici que l'astronomie moderne peut apporter une contribution significative.

10. Les données de l'astronomie moderne

Commençons par quelques mots d'explication de base. Le calendrier juif était lunaire. Le 1er du mois était fixé par l'observation visuelle du nouveau croissant de lune au crépuscule. C'était le travail des prêtres du Temple de l'observer. Le jour 1 du nouveau mois, le croissant « en D » de la nouvelle lune devenait à nouveau visible environ quinze minutes après le coucher du soleil à l'Ouest et

ce pour une demi-heure environ pour ensuite disparaître sous l'horizon. Durant le jour suivant, à cause de la luminosité trop forte du soleil, la nouvelle lune ne sera jamais visible. Il faudra attendre à nouveau le soir. En cas d'observation de la nouvelle lune, l'annonce en était faite rapidement en Judée et le 1er jour commençait le soir même.

Cette observation visuelle était nécessaire car lorsque la lune, le soleil et la terre sont alignés (= en conjonction) la lune est invisible. Et la durée de cette invisibilité est d'environ 60 heures, entre la dernière fois que la lune est visible comme croissant « en C » dans le ciel du matin et pour la première fois « en D » à la nuit tombante.

Parfois, le ciel nuageux empêchait d'apercevoir la nouvelle lune le bon jour du 1er du mois lunaire, alors on décalait d'un jour. Mais jamais plus. Car, à un jour près, on était sûr que la nouvelle lune était là.

Comme la lune obéit aux lois de la mécanique de Newton, on peut calculer sa trajectoire de manière précise et on peut aussi calculer précisément quel jour elle est nouvelle lune visible à Jérusalem. On peut le faire pour le mois de nisan (mars/avril). Et l'ayant fait, il n'est pas difficile de trouver le jour du 14 ou du 15 nisan et de vérifier quand il tombe un vendredi.

Cette idée n'est pas nouvelle et Newton (1643-1727), déjà, s'y était essayé. Ce qui n'est pas étonnant puisqu'il a autant travaillé le domaine de la théologie que celui des sciences.

L'historien et astronome d'Oxford J. K. Fotheringham reprend le travail de manière approfondie. La difficulté particulière n'est pas tellement de remonter dans le temps le mouvement de la lune, mais de calculer le jour du premier croissant de lune. En effet, la durée entre la conjonction (= alignement parfait) et la nouvelle lune varie. A Jérusalem, elle varie entre dix-sept et quarante-deux heures. Avant Fotheringham, on avait utilisé un décalage systématique de trente heures.

Après un accueil initial enthousiaste des premiers résultats, le doute s'insinua, car on vérifia les calculs avec d'autres peuples dans l'histoire et il s'avéra que quelques nouvelles lunes observées n'étaient pas prédites par la méthode de calcul. Joachim JEREMIAS écrit alors : « La chronologie astronomique ne donne pas de résultats fiables »[28].

Plus tard, confiant que l'astronomie avait fait des progrès, Colin J. Humphreys se joint à l'astronome W.G. Waddington pour refaire les calculs et ils publient leurs résultats en 1983 dans la prestigieuse

---

[28] Dans Joachim JEREMIAS, *The Eucharistic Words of Jesus*, London SCM Press, 1966, p. 40.

revue scientifique (et non théologique) *Nature*[29]. Waddington prit soin de vérifier les prédictions de sa méthode sur 1 282 observations de nouvelles lunes en incluant celles pour lesquelles Fotheringham ne donnait pas les résultats corrects. Voici les résultats pour le 14 nisan :

Année apr. J.-C.	**Date du 14 nisan**	**Jour**
26	21 avril	Dimanche
27	10 avril	Jeudi
28	30 mars	Mardi
29	18 avril	Lundi
30	7 avril	Vendredi
31	27 mars	Mardi
32	13 avril	Dimanche
33	3 avril	Vendredi
34	24 mars	Mercredi
35	12 avril	Mardi
36	31 mars	Samedi

Quand le 14 ou le 15 nisan tombait-il un vendredi ? Le 14 nisan tombe un vendredi en l'an 30 et 33. Le 15 nisan tombe un vendredi en 27 seulement. Si l'on s'arrêtait là on aurait déjà les deux dates favorites pour la crucifixion de Jésus, l'an 27 ayant déjà été éliminé comme trop précoce.

Malgré cela, certains sont encore sceptiques sur les résultats astronomiques. Meier spécifie deux obstacles : la possibilité de nuages cachant la nouvelle lune et la possibilité d'un mois intercalaire lors de certaines années. Effectivement, l'article de 1983 ne prenait pas en compte complètement ces possibilités-là. Le livre de C. J. Humphreys de 2011, en revanche, les inclut. Si le ciel était nuageux, cela retardait la nouvelle lune d'un jour. En intégrant cette donnée, il faut rajouter comme dates possibles l'an 27 pour le 14 nisan et l'an 34 pour le 15 nisan.

Et qu'en est-il du mois intercalaire ? Un mois lunaire dure en moyenne 29,53 jours. Les mois réels avaient soit 29, soit 30 jours. Douze mois lunaires faisaient un total de 354 jours[30], soit 11 jours de moins que les 365 jours d'une année. Donc, pour ajuster le calendrier à la réalité agricole (dictée par le soleil), il fallait de temps en temps

---

[29] Colin J. Humphreys et W.G. Waddington, « Dating the Crucifixion », *Nature* 306 (December 2/29, 1983), pp. 743-744 (www.nature.com/nature/journal/v306/n5945/abs/306743a0.html). Leur article est repris dans le *Scientific American Afiliation 37* (1985) et on le trouve en entier au lien suivant : www.asa3.org/ASA/PSCF/1985/JASA3-85Humphreys.html.

[30] 12 x 29,53 = 354,36 jours.

rajouter un mois intercalaire supplémentaire[31]. Il fallait en particulier que pour le 16 nisan, le festival des premiers fruits, l'orge soit mûre mais pas encore en fin de maturité. Il y avait différentes règles pour ajouter un mois intercalaire. Du temps de Jésus la décision en appartenait au Sanhédrin. Une des règles suivies était que Pâques devait tomber après l'équinoxe de printemps. S'il était estimé que Pâques tombait avant l'équinoxe de printemps, alors on ajoutait un mois intercalaire. Les tables de Waddington incluent cette réalité.

Mais malheureusement, il se peut qu'à cause du mauvais temps en hiver, les récoltes soient peu mûres et que le Sanhédrin décide de mettre un mois intercalaire malgré tout. Cela est peu probable, mais on peut l'inclure dans les possibilités. En ajoutant un mois intercalaire avant nisan, le 14 nisan ne tombe jamais un vendredi, et le 15 nisan ne tombe un vendredi que le 23 avril 34.

En résumant toutes les possibilités, qui incluent le jour délai pour les nuages et le mois intercalaire, on obtient le résultat suivant :

Jour juif	**Correspondance avec les évangiles**	**Dates possibles (calendrier julien)**
14 nisan	**Jean a raison** Jésus est mort la veille de la Pâque Au moment où on égorgeait les agneaux	Vendredi 11 avril 27 Vendredi 7 avril 30 Vendredi 3 avril 33
15 nisan	**Les synoptiques ont raison** Jésus a mangé le repas pascal avec ses disciples Jésus est mort le 1er jour de la Pâque	Vendredi 11 avril 27 Vendredi 26 mars 34 Vendredi 23 avril 34

L'astronomie garde donc comme dates possibles pour la crucifixion :

Dates possibles pour l'astronomie (entre 26 et 36) : 27, 30, 33 ou 34.

On peut déjà noter une bonne cohérence avec les résultats obtenus jusqu'ici. En plus, deux dates supplémentaires jusqu'ici retenues sont écartées : 31 et 32. Aucun vendredi 14 ou 15 nisan ne tombe dans ces années. Nous avions déjà écarté 27 comme trop tôt et 34 comme trop tard. Il nous reste donc deux dates possibles pour la crucifixion :

Dates possibles : vendredi 7 avril 30 ou vendredi 3 avril 33.

---

31 Nous n'avons hélas pas de trace historique de proclamation d'un mois intercalaire entre 26 et 36 chez les juifs.

Or, pour ces deux dates, c'est la chronologie de Jean qui est correcte, et non celle des synoptiques. Jésus est mort un 14 nisan (et non un 15).

Il y a quelques indices non astronomiques qui favorisent la chronologie de Jean. Le premier est l'épisode de Barrabas (Mc 15,6-14 ; Jn 18,39-40). Dans cette histoire, il s'agit d'une amnistie de grâce accordée à un prisonnier lors de la Pâque. Mais le sens d'une telle amnistie à Pâques est que le prisonnier relâché puisse participer au repas pascal. Quel sens y a-t-il de relâcher un prisonnier si le repas pascal a déjà eu lieu, comme dans le cas des synoptiques ? Par contre, Jean met le repas pascal après le procès et la mort de Jésus (le vendredi soir début du 15 nisan) et Barrabas peut y participer[32].

Le second indice se trouve chez Paul. Dans un contexte qui n'a rien à voir avec le dernier repas de Jésus, ou avec le repas du Seigneur, Paul utilise l'expression « Christ, notre Pâque, a été immolé » (1 Co 5,7). Le mot « Pâque » désigne ici l'agneau pascal et l'immolation, la mort de Jésus en croix. Paul identifie le Christ en croix à l'agneau pascal immolé, ce qui fait immédiatement penser à Jean, qui place la mort du Christ le 14 nisan, au moment où les agneaux sont immolés en vue du repas pascal qui aura lieu le soir[33]. Ce n'est pas du langage paulinien et on a ici sans doute une expression traditionnelle de foi déjà usuelle parmi les pagano-chrétiens des années 50. Petit indice qui pointe vers la date du 14 nisan.

Le troisième indice est encore chez Paul. Il écrit : « Le Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui se sont endormis » (1 Co 15,20). Le mot « prémices » est une métaphore tirée du langage de l'offrande des premières gerbes de la moisson, en l'occurrence de l'orge. Et Dieu a ordonné de faire une fête pour cette première moisson (Lv 23,10-11). Au temps de Jésus, cette fête des prémices était célébrée le 16 du mois de nisan[34]. Si Jésus est mort le 14 selon la chronologie de Jean, alors le 16 tombe le dimanche de la résurrection et l'identification « Christ ressuscité des morts » et « prémices » prend tout son sens.

Pour finir, puisque nous parlons astronomie, il nous faut encore mentionner quelques phénomènes célestes qui accompagnent la mort de Jésus et dont certains tirent des conclusions sur les dates.

---

32 Cf. John P. Meier, *op. cit.*, pp. 252-253.

33 Et, pour Jean, l'image de l'agneau pascal est importante. Cf. par exemple Jn 1,29 : « Voici l'agneau de Dieu qui enlève le péché du monde », et Jn 19,36.

34 Attestations chez Philon et Josèphe (cf. Colin J. Humphreys, *The Mystery of the Last Supper*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 69).

Les trois synoptiques mentionnent une obscurité de midi à 15 heures alors que Jésus est sur la croix (Mt 27,45//Mc 15,33// Lc 23,44). Certains ont essayé d'expliquer le phénomène par une éclipse de soleil. Mais le 14 ou 15 nisan, c'est la pleine lune, durant laquelle une éclipse de soleil est impossible. De plus, une éclipse solaire ne dure que quelques minutes et non trois heures.

L'obscurité pourrait par contre être causée par le *Khamsin*, vent chaud qui vient du désert et emporte avec lui beaucoup de poussière et de sable. Mais cela ne nous aide pas pour une datation.

Enfin, on a fait aussi un lien entre la crucifixion et une éclipse de la lune. Ce lien se base sur le discours de Pierre lors de la Pentecôte. Pierre y cite Joël 3,4 avec la promesse du don de l'Esprit (Ac 2,17-18), mais il n'arrête pas la citation avec cette promesse mais la continue avec ces mots : « Le soleil se changera en ténèbres et la lune en sang » (Ac 2,20). Comme le soleil a effectivement été obscurci lors de la crucifixion et que l'expression « la lune changée en sang » est une des manières antiques de parler d'une éclipse de lune[35], on s'est demandé quand une éclipse de lune a eu lieu un vendredi 14 ou 15 nisan durant les années 26-36. Les résultats de Humphreys et Waddington (1983)[36] sont étonnants : la seule date d'éclipse visible à Jérusalem au temps de Pâques pendant ces années est le vendredi 3 avril 33, une de nos deux dates concurrentes pour la crucifixion[37]. L'éclipse n'est visible que peu de temps au matin du vendredi de la crucifixion et avec une ombre de 20 % seulement, mais elle est visible. Cette interprétation matérialiste d'un langage qui est de style apocalyptique en lien avec le jour du Seigneur (Ac 2,20) ne peut pas vraiment être prise comme preuve, car aucun témoin de la croix ne parle directement d'une éclipse de lune. Je n'en ferai donc pas personnellement un argument pour choisir entre l'an 30 et l'an 33.

D'ailleurs pouvons-nous choisir ? Avons-nous encore d'autres repères chronologiques à ajouter au dossier ?

Oui, comme la date de la mort de Jean-Baptiste, ou bien la date de la conversion de Paul. La première peut aider dans la détermination de la date butoir du début du ministère de Jésus et la seconde dans la détermination de la date butoir maximale de la crucifixion.

---

[35] Colin J. HUMPHREYS, *The Mystery of the Last Supper*, *op. cit.*, pp. 87-88.

[36] Cf. aussi HUMPHREYS 2002, pp. 90-94.

[37] RIESNER (art. cit., p. 50) montre que Humphreys et Waddington ne sont pas les premiers à avoir émis cette hypothèse. Depuis un travail de J. J. Scaliger de 1598, des chercheurs mettent régulièrement la date de la croix en lien avec une éclipse de lune (cf. pour les références RIESNER, art. cit., p. 50, note 135).

Mais dans les deux cas les incertitudes sont très nombreuses, une étude sérieuse est longue, et cela n'amène finalement rien de vraiment sûr ou de nouveau. Je ne vais donc pas les traiter ici.

Mais il reste encore une date mentionnée dans l'évangile de Jean. Elle n'est pas simple à manier mais intéressante, voire intrigante.

11. Les 46 ans !

Selon Jean, alors que la Pâque est proche (2,13), Jésus entre dans le Temple (grec : *hieros*), le trouve plein de marchands et les chasse à coups de fouet (2,15). En réponse aux juifs qui lui demandent de prouver par un signe l'autorité qui valide un tel acte, Jésus répond : « Détruisez ce sanctuaire (grec : *naos*)[38] et en trois jours je le relèverai ». Alors les juifs lui dirent : « Il a fallu quarante-six ans pour construire ce sanctuaire (*naos*) et toi, tu le relèverais en trois jours ? » (Jn 2,19-20). Jean utilise deux mots grecs pour désigner le Temple. Le premier (*hieros*) désigne l'ensemble de la zone sainte et inclut les trois cours du temple. C'est là que Jésus trouve les changeurs de monnaie. Le second terme grec, « naos », désigne uniquement le bâtiment central qui se trouve à l'intérieur de la cour des prêtres. C'est celui-là que Jésus dit pouvoir reconstruire en trois jours et qui, rappellent les juifs, a mis 46 ans pour être construit !

Quand Hérode le Grand a-t-il commencé la construction du sanctuaire et de toute la zone l'entourant ? Josèphe nous permet de fixer cette date en 20/19 av. J.-C.[39].

A partir de là il y a deux options d'interprétation. Dans la première, on comprend que le complexe du Temple est en construction depuis quarante-six ans, depuis 20/19 av. J.-C. De fait il y a des indices qui montrent une activité de construction jusque vers 62-64 apr. J.-C.[40]. Dans ce cas, la scène de Jn 2,20 se situe vers 27/28 de

---

38 On a le pronom démonstratif « ce » sanctuaire, il ne peut donc pas s'agir du temple (le deuxième) de Zorobabel, comme le suggère encore R. Jewett en se basant sur des études plus anciennes (cf. RIESNER, 1994 ; p. 41 notes 63 et 64). C'est bien le troisième temple, celui dont la construction a commencé avec Hérode le Grand.

39 Josèphe, de fait, propose encore une autre date : 23/22 av. J.-C. mais elle est écartée par les historiens. Cf. John P. MEIER, *op. cit.*, p. 233. Cf. aussi R. RIESNER, art. cit., p. 41, ou HOEHNER, *Chronological Aspects of the Life of Christ*, *op. cit.*, pp. 39-40.

40 JOSÈPHE, *Ant. Jud.* XX.219 – texte consultable sur le site http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/juda20.htm.

notre ère et, puisque Jean mentionne la Pâque (Jn 2,13), plus précisément vers 28 apr. J.-C.[41]. C'est l'option prise par ceux qui choisissent l'an 30 comme date de la croix, ce qui est cohérent avec un ministère de deux ans.

Dans la seconde on fait remarquer que, dans le texte de Jn 2,19, les 46 années s'appliquent au bâtiment principal (le sanctuaire = *naos*) et non à tout le complexe du Temple (*hieros*). Et Jean est très cohérent dans cette distinction[42]. Or Hérode le Grand a commencé les travaux justement par la reconstruction du sanctuaire et celui-ci a été achevé après 1 année et 5/6 mois de travaux, c'est-à-dire vers 18/17 av. J.-C. Or, 46 années après cette date, nous sommes en 29/30 apr. J.-C. Et la Pâque de Jn 2,20 est alors celle de 30 apr. J.-C., ce qui est cohérent avec une datation de la croix en l'an 33 avec un ministère de trois ans[43]. Mais pour interpréter le texte de cette manière il faut traduire le verset Jn 2,19 autrement : « Cela fait quarante-six ans que ce sanctuaire a été construit, et toi tu le relèverais en trois jours ? »[44]. Cette traduction est grammaticalement plus juste que dans la première option[45], mais avec une perte énorme : la force de comparaison entre les 46 ans et les 3 jours. Quel sens peut avoir la comparaison entre les quarante-six années depuis lesquels le sanctuaire est debout avec les trois jours qu'il faudrait à Jésus pour le reconstruire ? Je n'en vois aucun.

Mais il y a peut-être une manière alternative de traduire le dialogue entre Jésus et les juifs, qui redonnerait de la cohérence au tout. La voici :

---

41 A nouveau : l'an zéro n'est pas compté.

42 *Naos* est utilisé seulement ici. *Hieros* en Jn 2,24-25 ; 5,14 ; 7,14.28 ; 8,2.20.59 ; 10,53 ; 11,56 ; 18,20. Les synoptiques font la même distinction. *Hieros* est utilisé pour tout l'espace sacré (Mt 21,12//Mc 11,15//Lc 19,45) alors que *naos* est utilisé pour le bâtiment sacré, le sanctuaire (Mt 27,51//Mc 15,38//Lc 23,45).

43 Hoehner prend cette option (cf. *Chronological Aspects of the Life of Christ*, *op. cit.*, pp. 38-42 sur l'interprétation de Jn 2,20). Humphreys également (*The Mystery of the Last Supper*, *op. cit.*).

44 Le verbe construire (*oikodomèthè*) est à l'aoriste passif et la traduction de cette seconde option implique qu'on lui donne un sens de parfait. La Bible ESV (English Standard Version), qui penche aussi pour l'an 33, affirme dans son article sur la crucifixion (p. 1810) que les mots grecs qui traduisent quarante-six ne sont pas à l'accusatif, ce qui indiquerait une durée de temps, mais au datif, qui indique un point fixe dans le temps.

45 Traduire par « il a fallu quarante-six ans pour construire ce temple » n'est pas juste grammaticalement sur deux aspects. Le verbe est à l'aoriste et désigne normalement un événement ponctuel dans le passé. « 46 ans », ici, est un datif, ce qui signifie une date et non une durée en grec.

Jésus : détruisez ce temple et *dans* trois jours je le relèverai.

Les juifs : cela fait quarante-six ans que ce sanctuaire est construit, et toi, *dans* trois jours, tu le relèverais ?

Pour cela, il a fallu faire un tout petit changement de traduction : « *en* trois jours » devient « *dans* trois jours », ce qui est une traduction possible pour la particule grecque « εν »[46]. Cette traduction est compatible avec les annonces de Jésus dans les synoptiques, qui prédit qu'il ressuscitera au « troisième jour » (Mt 20,17-19// Lc 18,34) ou « après trois jours » (Mc 10,34), et c'est bien de cela dont parle Jésus quand il dit que dans trois jours je « le relèverai » : c'est un acte dans le futur.

La réponse des juifs est centrée sur le sanctuaire visible. Nicodème avait répondu à l'annonce de la nécessité de naître de nouveau par la question : « Comment un homme pourrait-il naître s'il est vieux ? » (Jn 3,4). Ici, les juifs sont dans une logique du même genre : ce temple est là depuis 46 ans ! Que parles-tu de le reconstruire dans trois jours ? Sous-entendu, c'est ridicule. Il n'en a aucun besoin, il est parfaitement stable, solide et permanent[47]. De cette manière le texte prend un sens cohérent, alternatif à l'option une mais plus correct dans son interprétation du sanctuaire (« naos ») et plus correct grammaticalement, donc à mon avis préférable.

Il y a donc là un léger avantage pour l'an 33, mais pas de quoi trancher encore de manière définitive. Avons-nous encore autre chose ? Oui, encore un indice, mais pas une preuve.

12. Le changement d'attitude de Pilate

Lors du procès de Jésus, Pilate démontre une attitude faible, cherchant à se concilier les juifs. Or, tous les témoignages concordent pour décrire Pilate comme dur, cruel et fortement antisémite. Pilate a été nommé procurateur en 26 apr. J.-C. par Séjan, qui était un antisémite notoire. Philon mentionne même que Séjan voulait exterminer la race juive (Philon, *Legatio ad Gaium*, 159-161). Mais Séjan fut exécuté par Tibère en 31 apr. J.-C. pour sédition, et Tibère ordonna alors à tous les gouverneurs de l'empire de ne pas maltraiter

---

[46] En grec, « εν » + datif peut indiquer la date ou la durée (Blass-Debrunner-Rehkopf : *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, édition 16, § 200). Mais je n'ai pas trouvé d'autres exemples chez Jean. Ce point reste encore à creuser plus loin.

[47] On peut encore remarquer que si la comparaison devait porter sur les durées, pourquoi la particule « εν » ne se trouve-t-elle pas devant le « quarante-six » et seulement devant « trois jours » ?

les juifs. On pourrait comprendre dès lors que Pilate, depuis l'an 31, fasse profil bas envers les juifs, et ne puisse surtout pas être accusé par l'empereur de les maltraiter voire de les tuer. Jean écrit : « Dès lors, Pilate cherchait à le relâcher. Mais les juifs vociféraient, disant : si tu le relâches, tu n'es pas ami de César » (Jn 19,12). Ils manipulent peut-être ce point vulnérable chez Pilate depuis la mort de Séjan. On ne peut rien prouver, mais cela donne une image cohérente de l'attitude de Pilate lors du procès de Jésus. Si cette conjecture est vraie, la crucifixion serait, après 31, en l'an 33[48].

13. Conclusion

Nous avons maintenant parcouru le dossier. Que conclure ? 30 ou 33 ?

Faut-il terminer prudemment comme Raymond E. Brown en gardant les deux dates ouvertes ? Ou pouvons-nous au moins faire un peu pencher la balance d'un côté ? Comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, nous tombons sur ces deux options limites, avec juste pas assez de précision de données pour pouvoir trancher.

Il y a cependant un résultat qui est admis par tous ceux qui choisissent l'une ou l'autre date. C'est Jean l'évangéliste qui donne le bon jour pour la crucifixion : un vendredi 14 nisan. Nous avons vu que l'astronomie scientifique appuie cette date. Nous avons vu trois indices non astronomiques qui, eux aussi, confirmaient cette date. En ce qui concerne la durée du ministère de Jésus, les synoptiques ne donnent rien de sûr, par contre Jean indique assez vraisemblablement un ministère d'un peu plus de trois ans. Au vu de sa bonne datation du jour de la crucifixion, ne devrions-nous pas être cohérents et lui accorder aussi notre confiance pour les autres dates, celles permettant d'évaluer la durée du ministère de Jésus ? Or, avec une durée de ministère de trois ans, la date de crucifixion en l'an 30 est exclue par la mention de l'an 15 de Tibère. En effet, nous sommes arrivés à la conclusion que la Pâque de Jésus ne pouvait pas être avant 28.

Nous avons inclu différentes manières de calculer l'an 15 pour rester large. Mais la plus probable pourrait bien être celle des historiens Tacite et Suétone (1er janvier 29 au 31 décembre 29), qui donnerait une première Pâque de Jésus en 29 ou en 30. L'an 30 seul

---

48 Pour le détail de l'argumentation et toutes les sources qui décrivent Pilate, voir HOEHNER, *Chronological Aspects of the Life of Christ*, *op. cit.*, pp. 105-114. Hoehner est un bon connaisseur de Pilate puisqu'il écrit un ouvrage historique sur lui.

correspondrait bien avec Jean. Nous avons aussi repéré qu'il faut un peu tirer l'an 15 de Tibère « vers le haut » pour atteindre l'an 33. C'est un point faible de l'option 33. L'an 30 avec deux ans de ministère se glisse plus facilement « dans les cases ».

Nous avons évoqué les 46 ans du sanctuaire et considéré l'interprétation de ces 46 années comme durée de construction comme très improbable. Or cette option amenait à l'an 30 et excluait 33. L'autre option choisie (= la construction du sanctuaire s'est achevée il y a 46 ans) exclut l'an 30 et se trouve être cohérente avec l'an 33. Elle a notre préférence exégétique, même si toutes les difficultés ne sont peut-être pas encore levées.

Enfin, l'hypothèse d'un changement d'attitude de Pilate après la mort en 31 de Séjan est plausible, correspond bien à l'attitude de Pilate durant le procès de Jésus et fait encore un peu plus pencher – légèrement – la balance en faveur de l'an 33.

Sur quel plateau de la balance a-t-on accumulé le plus de poids ? Impossible de l'évaluer. Mais puisque, à mon avis, la balance penche d'un côté plus que de l'autre, notre dossier arrive donc à l'option préférentielle suivante :

Jésus est mort le 3 avril de l'an 33 à 15 heures.

Et nous rajoutons : mais le 7 avril de l'an 30 ne peut pas être exclu.

■

Bibliographie

BAUCKHAM Richard, *Jesus and the Eyewitnesses – The Gospels as Eyewitness Testimony*, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, Eerdmans, 2006.

BROWN Raymond E., *The Death of the Messiah, A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*, 2 volumes, New York, Doubleday, 1993.

CHARLESWORTH James H., *The Historical Jesus, An essential Guide*, Nashville, Abingdon Press, 2008.

DUNN James D.G., *Jesus Remembered*, Christianity in the Making, volume 1, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, UK, Eerdmans, 2003.

EDDY Paul Rhodes et BOYD Gregory A., *The Jesus Legend, A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Jesus Tradition*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2007.

EVANS Craig A. Editor, *Encyclopedia of the Historical Jesus*, New York and London, Routledge, 2008, en particulier l'article « Chronology », pp. 114-118.

HOEHNER Harold W., *Herod Antipas, A Contemporary of Jesus Christ*, Zondervan Publishing House, 1980 (1re édition publiée par Cambridge University Press en 1972).

———, « The Chronology of Jesus », in *Handbook for the Study of the Historical Jesus* (2011), édité par Tom Holmen et Stanley E. Porter, t. IV, pp. 2313-2359.

HOLMEN Tom and PORTER Stanley E., *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, 4 tomes, Brill Academic Publication, 2011.

HUMPHREYS Colin J., « The Star of Bethlehem », *Science and Christian Belief*, vol. 5 (October 1995), pp. 83-101.
www.asa3.org/ASA/topics/Astronomy-Cosmology/S&CB%2010-93Humphreys.html

SCHAEFER Bradley E. (1990), « Lunar Visibility and the Crucifixion », *Journal of the Royal Astronomical Society*, 31 (1): 53.67.
http://adsabs.harvard.edu/full/1990QJRAS..31...53S

THEISSEN Gerd et MERZ Annette, *The Historical Jesus, A Comprehensive Guide*, London, SCM Press LTD, 1998.

WITHERINGTON III Ben, *New Testament History, A Narrative Account*, UK, Paternoster Press, 2001.

Courrier des lecteurs

Au sujet de l'article d'Ernest Lucas sur le livre de Daniel.

par Sylvain Romerowski,
professeur d'Ancien Testament à l'institut biblique de Nogent-sur-Marne, chargé de cours à la faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine

Hokhma a traduit de l'anglais et publié il y a quelque temps un article d'Ernest Lucas intitulé en français « Statue et fournaise ardente. Quelques problèmes d'interprétation du livre de Daniel et quelques réflexions herméneutiques »[1]. Cet article donne trois exemples pour lesquels se pose un problème d'interprétation dans le livre de Daniel et attire l'attention sur les préconceptions qui peuvent fausser la lecture d'un texte, ou sur le poids des présupposés théologiques qui peuvent orienter cette lecture. Il reconnaît que chaque lecteur porte des verres teintés qui colorent sa compréhension du texte (selon la citation de la p. 73) tout en affirmant, et c'est heureux, qu'un texte présente des indices qui peuvent mener à des aspects véritables solidement ancrés dans la réalité, c'est-à-dire à son sens (p. 82).

Nous aimerions ici revenir sur ces trois problèmes d'interprétation avec ces deux questions. Dans sa démarche, l'auteur de l'article a-t-il su se dégager lui-même suffisamment de ses préconceptions ? A-t-il réellement pris en compte l'ensemble des indices fournis par le texte ?

Le premier problème concerne la traduction de Dn 3,17. Ernest Lucas conteste la traduction adoptée dans certaines versions de la Bible. Dans la traduction française de l'article, la *Bible du Semeur* est citée à titre d'exemple. En tant que membre du comité de traduction de cette version, nous ferons ici notre *mea culpa*. Ernest Lucas a

[1] *Hokhma*, n° 95, 2009, pp. 60-83.

raison : la traduction adoptée par la première édition de la *Bible du Semeur* est fautive. Nous le confessons d'autant plus volontiers que, dans l'édition de 2005 de la *Bible d'étude version Semeur*, cette erreur a été corrigée. La traduction qui y figure est celle que Lucas soutient : « Si le Dieu que nous servons peut nous délivrer de la fournaise où brûle un feu ardent, ainsi que de tes mains, ô roi, qu'il nous délivre ! ».

Faut-il en conclure pour autant que l'on a affaire à l'expression d'un doute comme semble le penser Lucas ? Peut-être, mais cela n'est pas assuré (l'exemple, invoqué par Lucas pp. 62s, des exilés visés par les ch. 40ss d'Esaïe est surprenant, car l'état d'esprit de ces Israélites est très différent : Esaïe leur reproche leur manque de foi, tandis que les amis de Daniel ne méritent pas un tel reproche). Un indice au sein du texte suggère une autre lecture. Le propos des trois amis de Daniel est en effet une réponse à l'ordre de Nabuchodonosor, calquée sur celui-ci : « Maintenant, si vous êtes prêts…, prosternez-vous et adorez la statue… » (3,15). La reprise de la formule conditionnelle de l'empereur par les trois jeunes peut avoir pour but de souligner que la vraie question n'est pas de savoir s'ils sont prêts à adorer la statue, car, quoi qu'il leur en coûte, ils ne le feront pas, mais c'est de savoir si leur Dieu est capable de les délivrer. Dans cette optique, la formulation ne vise pas à exprimer un réel doute, mais à « renvoyer la balle » à l'empereur (à la fois respectueusement et fermement) en soulignant quel facteur les jeunes gens prennent en considération pour déterminer leur ligne de conduite.

Le deuxième point porte sur l'identification des quatre empires représentés par les quatre métaux constituant la statue du ch. 2 et par les quatre animaux de la vision du ch. 7. Le quatrième empire est-il l'Empire grec ou l'Empire romain ? Dans le premier cas, le deuxième royaume est celui des Mèdes et le troisième celui des Perses. Dans le second cas, le deuxième empire est l'Empire médo-perse et le troisième l'Empire grec. Du fait qu'au ch. 8, sur le bouc qui représente l'Empire grec surgit une petite corne que l'on identifie à Antiochus Epiphane, Lucas déduit que le quatrième animal du ch. 7, sur lequel surgit une petite corne semblable, doit figurer l'Empire grec. Il suit en cela l'opinion des spécialistes non évangéliques. Il écrit : « Acceptons que, si l'on fait le lien entre ce chapitre [le ch. 2] et les chapitres 7 et 8, l'interprétation la plus évidente est que le second empire est celui des Mèdes » (p. 65).

Est-ce si évident que cela ? Rien dans le texte ne dit que la petite corne du ch. 8 est la même que celle du ch. 7. Ressemblance et traits communs n'impliquent pas nécessairement identité. Il faut

ici prendre en compte un thème important du livre : l'histoire présente des phénomènes récurrents. Ce thème est bien présent aux ch. 2 et 7 : un empire s'érige, étend sa domination, parvient au faîte de sa puissance, puis s'effondre pour laisser la place à un autre qui connaîtra un parcours similaire. Ainsi divers empires se succèdent-ils dans l'histoire humaine. Le thème se retrouve au ch. 11 qui dépeint l'histoire du monde grec en quatre cycles successifs au cours desquels un certain nombre d'événements se répètent dans le même ordre[2]. Selon cette perspective, les petites cornes des ch. 7 et 8 peuvent représenter un phénomène récurrent plutôt qu'un phénomène unique. Autrement dit, la petite corne du ch. 7 ne représente pas nécessairement Antiochus Epiphane et le quatrième empire n'est pas nécessairement l'Empire grec.

En réalité, le livre de Daniel ne dissocie pas les Mèdes et les Perses : ils sont mentionnés ensemble comme les auteurs de la chute de Babylone (5,28). Surtout, le bélier du ch. 8 représente les rois des Mèdes et des Perses (8,20). Si un seul animal représente l'Empire médo-perse au ch. 8, ne doit-on pas considérer qu'il en est de même au ch. 7 ? Quelle préconception empêche Lucas de prendre en compte cette évidence ?

Ernest Lucas recommande une approche littéraire du texte qui présuppose « une cohérence littéraire propre à tout le livre ». On peut justement faire valoir ici une considération à partir de la composition littéraire du livre, en particulier des ch. 7 et 8. Dans la vision du ch. 7, le premier animal représente l'Empire babylonien auquel a été consacrée la première partie du livre (ch. 1–5). Dn 7,4 renvoie d'ailleurs à l'épisode relaté au ch. 4. Le quatrième animal reçoit une plus longue description que les autres et l'interprétation s'attarde en détails sur celui-ci (7,7–8,19-26). En revanche, les deuxième et troisième empires ne reçoivent ici qu'une mention succincte dans la vision (7,5-6) et l'ange ne donne à leur sujet aucune précision dans son interprétation (7,17). La figure du deuxième et du troisième animal appelait donc un développement supplémentaire. Le ch. 8 a pour fonction d'apporter ce complément. Il en découle que le bélier du ch. 8 qui représente l'Empire médo-perse correspond à l'ours du ch. 7, et le bouc représentant l'Empire grec est le pendant du léopard du ch. 7 (comment d'ailleurs ne pas voir dans les quatre têtes du léopard en 7,6 le royaume d'Alexandre le Grand que ses généraux se sont partagé en quatre royaumes après sa mort ?).

---

2 Voir l'introduction au livre de Daniel dans la *Bible d'étude version Semeur*, 2005, p. 1232.

Ainsi, ne répond-on pas finalement bien mieux au souci de « valoriser la construction littéraire » (p. 75) par l'interprétation qui fait aboutir les quatre empires à l'Empire romain ?

Le troisième point concerne l'interprétation de l'oracle des septante septaines en Dn 7,25-27. Nous nous accordons avec Lucas (p. 71) pour affirmer que les liens avec Lv 25–26 appellent une interprétation symbolique du nombre 7, des septaines vues comme des périodes sabbatiques et des 70 septaines comme 10 cycles jubilaires. En revanche, nous nous étonnons de ce qu'il ne mentionne pas (pp. 69s) l'option qui nous paraît la plus assurée pour la promulgation de la parole qui sert de point de départ aux septante septaines : le décret émis par Cyrus en 538 av. J.-C. et autorisant le retour des exilés israélites en Juda et la reconstruction du temple de Jérusalem. En effet, la prière de Daniel à laquelle vient répondre l'oracle des septante septaines s'appuie sur la prophétie de Jérémie précisant que l'exil durerait 70 ans (9,2), pour demander au Seigneur le retour de l'exil et la restauration de Jérusalem et du Temple (9,15-19). Or c'est bien le décret de Cyrus qui marque la fin des 70 ans d'exil (cf. 2 Ch 36,21-23)[3]. L'oracle rebondit ensuite sur la prophétie de Jérémie : au-delà des 70 ans, il y aura 70 septaines d'années pour réaliser le programme de restauration eschatologique annoncé par les prophètes.

Au v. 25 se pose la question de savoir si la mention des 62 septaines se rattache à la première moitié du verset comme dans la *Bible du Semeur* ou si elle débute la seconde phrase comme dans la *TOB*. D'après Lucas, « on peut dire que la *TOB* est la plus naturelle des deux » (p. 68). C'est certainement le cas lorsqu'on projette sur le texte les préconceptions occidentales concernant les procédés rédactionnels. Mais cette appréciation serait-elle partagée par quelqu'un appartenant à la culture sémitique ancienne ?

Il paraît étrange à nos yeux occidentaux qu'un auteur ait pu écrire : « Il s'écoulera sept septaines et soixante-deux septaines » au lieu de dire : « il s'écoulera soixante-neuf septaines ». Mais on a peut-être un précédent ailleurs dans la Bible. Dans le refrain des premiers oracles d'Amos : « A cause de trois crimes de X, et à cause de quatre je ne révoque pas mon arrêt » (Am 1,3.6.9…), on considère généralement que le nombre quatre renchérit sur le nombre trois et l'on comprend alors : « A cause de trois crimes… et même de quatre ».

---

[3] L'exil débute en 605 av. J.-C. par la première déportation de Judéens effectuée par Nabuchodonosor et mentionnée en Dn 1,1-4. 70 est donc un nombre arrondi, à valeur symbolique. De même pour le nombre des septaines.

M. Weiss a plaidé qu'il faut plutôt comprendre en additionnant les nombres : « A cause de sept crimes de X, je ne révoquerai pas mon arrêt »[4]. Il note que la poésie biblique scinde parfois des expressions linguistiques stéréotypées de nature composée en leurs deux composantes, pour placer l'une de ces composantes dans la première partie du vers et l'autre dans la seconde et obtenir ainsi deux propositions parallèles selon les règles de la poésie sémitique. On peut remarquer que, dans la section des oracles contre les peuples (Am 1–2), on a d'abord sept oracles introduits par cette formule numérique, avant l'oracle concernant le royaume du Nord israélite qui est le destinataire de la prophétie d'Amos : c'est un indice que le prophète joue avec le nombre sept. De plus, l'oracle contre Israël du Nord, introduit lui aussi par la même formule numérique « à cause de trois crimes et à cause de quatre… », spécifie ensuite sept crimes (Am 2,6b-8). De même, dans l'oracle de Dn 9, il est fort possible que la formulation scinde en deux composantes les 69 premières septaines qui constitueraient une unité. La raison en serait évidente : en écrivant « sept septaines et soixante-deux septaines », on fait apparaître le nombre sept qui est un nombre clé dans l'ensemble de l'oracle.

Des indices structurels confirment que telle était bien l'intention de l'auteur. Les vv. 25 à 27 comportent en effet chacun deux parties et présentent entre eux un parallélisme. Dans chacun d'eux, la première partie contient le mot « septaine » et mentionne un personnage particulier qui est décrit comme un oint les deux premières fois. La seconde partie de chacun de ces versets parle de la ville et du sanctuaire, évoque une épreuve du peuple de Dieu et fait usage de la racine hébraïque *H̱RTs* qui a été traduite par « fossé » ou « rempart » (9,25) puis par « décrété » (9,26.27). On peut remarquer que le mot « septaine » n'apparaît pas dans la seconde partie des vv. 26 et 27. Il en découle qu'au v. 25, il faut cantonner ce mot à la première partie du verset, en adoptant la traduction de la *Bible du Semeur*. Comme le note Lucas, cette option de traduction conduit à l'interprétation messianique de l'oracle.

La mise en évidence de la structure de 9,25-27 a d'ailleurs d'autres implications qui vont dans le même sens. Alors que Lucas considère que l'oint du v. 25 est un personnage ayant joué un rôle clé lors du retour de l'exil et que celui du v. 26 est le grand prêtre Onias III assassiné en 171 av. J.-C. (p. 70), le parallélisme qui structure cette petite unité de discours suggère que le personnage mentionné dans

---

[4] « The Pattern of Numerical Sequence in Amos 1-2 », *JBL* 86 (1967), pp. 416-423.

la première partie de chacun des vv. 25-27 est le même. Il faut donc comprendre que l'oint vient après 7 + 62 septaines (v. 25a), ou encore après les 62 septaines (v. 26a) qui suivent les 7 premières. Et il est incontestablement le personnage qui va conclure une alliance (v. 27a).

Ernest Lucas recommande d'aborder notre texte par l'intertextualité (p. 75). C'est ce qu'il a fait en interprétant les formules relatives aux septaines à la lumière du Lévitique. Mais il faudrait aller plus loin sur cette voie de l'intertextualité. Car le thème de l'année jubilaire ne renvoie pas seulement au Lévitique, mais aussi à Es 61,1-2 où il est encore question d'un oint comme dans notre oracle. Nous croyons qu'il y a de solides raisons d'identifier l'oint d'Esaïe 61 au Serviteur du Seigneur des fameux quatre chants. Or le verset de Dn 9,24 présente le salut sous deux aspects qui rappellent l'œuvre du Serviteur du Seigneur : l'expiation du péché (cf. Es 53,10) et l'avènement de la justice (cf. Es 42,1). La mention d'une conclusion d'alliance en Dn 9,27 reprend elle aussi la présentation de l'œuvre du Serviteur du Seigneur (Es 42,6). En outre, le terme « prince » associé au mot « oint » (Dn 9,25) vient encore d'Esaïe, d'un texte dont la portée est messianique puisqu'il proclame l'accomplissement de la promesse dynastique adressée à David (Es 55,3-4). Enfin, lorsque Daniel déclare que l'oint sera *retranché* (9,26), il reprend à Esaïe son quatrième chant qui affirme que le Serviteur a été *retranché* (même terme en hébreu) de la terre des vivants pour les péchés du peuple de Dieu (Es 53,8), en sacrifice de culpabilité (53,10). L'intertextualité permet ici de faire le lien entre le retranchement de l'oint (Dn 9,26) et l'expiation des péchés (Dn 9,24).

L'oracle des septante septaines concerne l'accomplissement des prophéties (9,24). Il s'agit entre autres des prophéties d'Esaïe que nous venons de mentionner (on pourrait ajouter celles de Jérémie sur la nouvelle alliance, avec le thème associé du pardon des péchés, et les oracles semblables d'Ezéchiel). Certes l'interprétation messianique des textes d'Esaïe mentionnés ci-dessus n'est pas acceptée par tous. Mais si l'on considère quel usage il est fait de ces textes dans l'oracle des septante septaines et quel programme se trouve ainsi ébauché en écho aux prophéties eschatologiques antérieures – mort de l'oint alias le Serviteur du Seigneur pour expier les péchés du peuple de Dieu, conclusion d'une (nouvelle) alliance, avènement de la justice… –, on est conduit à dire qu'il y a ici bien plus qu'Onias III…

Qu'il est difficile de se défaire de ses préconceptions ! (Ou, peut-être, de la pression académique qui s'exerce parfois sur les biblistes…) Comme l'affirme Ernest Lucas, il est nécessaire pour

cela de prêter attention à tous les indices fournis par le texte, à la composition littéraire et aux implications des allusions à des textes antérieurs. Il nous semble qu'en allant plus loin dans cette démarche, avec plus de rigueur, on aboutit à de tout autres conclusions que les siennes sur les points considérés.

■

Chronique de livres

par Alain Décoppet

Matthieu Richelle, *La Bible et l'archéologie*, coédition Edifac-Excelsis, collection « Eclairages », 2011, 151 pages, ISBN 978-2-7550-0149-5, 12 €.

C'est un très beau petit livre que nous offre là Matthieu Richelle, qui inaugure bien la collection « Eclairages ». L'auteur, docteur en sciences historiques et philologiques (EPHE-Sorbonne), ancien élève de l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem, est professeur d'Ancien Testament à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine. Il est donc bien placé pour écrire un tel ouvrage.

Ce n'est pourtant pas un livre technique. Il est en effet destiné à *éclairer* un large public sur l'archéologie et à l'aider à se faire une opinion de ce qu'il peut en attendre pour lire la Bible. L'auteur sait garder un juste équilibre entre les sceptiques qui montent en épingle les contradictions apparentes entre Bible et archéologie et ceux qui font feu de tout bois pour se conforter à bon marché dans leur certitude que « La Bible a dit vrai ». A la page 74, Matthieu Richelle rappelle à juste titre que, lorsqu'on met en regard la Bible et l'archéologie, « ce sont des interprétations que l'on compare, rarement des faits bruts ». Il illustre ce propos par l'exemple de la conquête de Josué présentée par Albright comme une *blitzkrieg* : on a prétendu que la Bible s'était trompée quand on a mis en évidence que les nouvelles découvertes archéologiques *prouvaient* le contraire. En réalité le livre de Josué, bien compris, n'appuie pas la version d'une conquête éclair du pays de Canaan.

Dans un premier temps, l'auteur présente l'archéologie, ce qu'elle permet de comprendre sur la population d'une région à une époque donnée (sa démographie, son niveau culturel, sa manière de

vivre, etc.). Il dit également ce que les textes découverts nous ont appris sur l'histoire et la vie dans l'Antiquité. Mais il explique aussi les limites de l'archéologie : difficultés d'identifier un site, de comprendre un texte lacunaire, etc.

Ensuite, Matthieu Richelle aborde la question de la relation qu'on peut établir entre Bible et archéologie ; ces deux disciplines doivent garder leur indépendance respective. La seconde ne doit pas devenir la servante de la première, car « il est illusoire de penser que l'on pourrait *prouver la Bible* par les découvertes faites lors des fouilles » (p. 86) ; ce serait tomber dans le piège de faire de l'archéologie le juge de la Bible. Bible et archéologie peuvent être prises, le cas échéant, comme deux témoins distincts des mêmes faits. Elles peuvent se compléter mutuellement, et quand elles divergent, il faut se garder de conclure trop précipitamment, en se souvenant des limites de ces deux disciplines.

Dans la dernière partie de son ouvrage, Matthieu Richelle traite des thèses controversées de Finkelstein en reprenant les éléments qu'il avait développés dans *Hokhma* n° 96, 2009. Il y ajoute cependant des développements récents où l'on voit que Finkelstein a dû lâcher du lest concernant sa chronologie basse. Avant de conclure, le professeur de Vaux-sur-Seine amène encore quelques réflexions pondérées sur Jérusalem, qui a fort bien pu être, au Xe siècle av. J.-C., une capitale telle que les livres de Samuel et des Rois la décrivent, même si les preuves archéologiques définitives manquent pour le certifier.

Henri Blocher, *L'espérance chrétienne*, coédition Edifac-Excelsis, collection « Eclairages », 2012, 158 pages, ISBN 978-2-7550-0153-2, 12 €.

Il n'est plus besoin de présenter Henri Blocher, doyen honoraire de la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine où il fut, durant de nombreuses années, professeur de théologie systématique. Les lecteurs de *Hokhma* ont pu lire nombre de ses articles.

La fin des temps, les signes qui l'annoncent, le destin d'Israël, la résurrection des morts, l'espérance du Règne, le jugement, le châtiment et la béatitude éternels… tels sont les thèmes sur lesquels le professeur Blocher fait le point, dans le cadre, limité par la place, de cette collection « Eclairages ». En fait d'espérance chrétienne, il s'agit donc plutôt d'un mini-traité d'eschatologie !

La question est pourtant importante, je dirais même qu'elle est sensible, car nous avons tous des êtres chers qui nous ont quittés. Où sont-ils ? Et le conflit israélo-arabe ? La Bible demande-t-elle au chrétien de prendre position ? Arrive-t-on à la fin des temps ? Il était donc important qu'un docteur comme Henri Blocher donne quelques points de repère pour éclairer ces questions, car, au cours de l'histoire de l'Eglise, les textes bibliques qui en parlent ont été interprétés parfois de manière extravagante.

D'une façon générale, Henri Blocher a traité le sujet avec sobriété, prenant soin d'interpréter les textes bibliques selon leur genre littéraire propre : par exemple Matthieu 24,32-33 doit se comprendre comme une parabole (ce qu'elle est) et non comme une allégorie, qui ferait du figuier le symbole d'Israël élevé au rang de signe annonciateur de la fin. L'auteur sape les bases des échafaudages audacieusement construits par certains enseignants qui en arrivent à détailler point par point les différentes étapes préludant, puis marquant le retour du Christ : ainsi les annonces de deux retours de Jésus séparés par une grande tribulation ou de deux résurrections des morts séparées par un millénium ne résistent pas longtemps à un examen serré. L'auteur en revient à des positions beaucoup plus traditionnelles dans l'histoire de l'Eglise. Les « signes » de la fin ne sont pas là pour satisfaire notre curiosité au sujet de ce qui va arriver, mais pour nous permettre de comprendre les temps et la société où nous vivons.

Reconnaissons que l'interprétation de ces textes – souvent de genre apocalyptique – relatifs à la fin des temps est difficile. Si la prudente sobriété affichée par Henri Blocher est de mise, il faudrait cependant se garder de croire qu'une interprétation, même prudente, est gage de vérité. Les exemples fournis par Jacques Blandenier dans le livre recensé ci-dessous montrent que le Nouveau Testament a compris comme accomplis dans la vie de Jésus des passages de l'Ancien Testament que peu de gens, avant les faits, auraient su interpréter comme devant se réaliser dans la vie du Messie. Bien souvent, c'est après leur réalisation que des faits se révèlent être l'accomplissement d'une parole de Dieu. C'est d'ailleurs bien ce que dit Henri Blocher quand il parle de « signe ».

Un petit souvenir personnel pour conclure : il paraîtra peut-être incongru dans le cadre d'une recension, mais il illustre le fait que les gens peuvent évoluer. J'ai eu le privilège d'entendre René Pache, bien connu pour avoir échafaudé des théories audacieuses sur le retour du Christ, lors de ses derniers cours (sauf erreur) à l'ins-

titut biblique Emmaüs… Il disait avec humilité : « Ce n'est pas ce que j'ai écrit qui est important, ce sont les références bibliques auxquelles je vous renvoie. Pour le reste… on verra ! ».

Raymond E. Brown, *Que sait-on du Nouveau Testament* ? Montrouge, Editions Bayard, 2011, 921 pages, ISBN 978-2227482524, 29 €/CHF 50,55.

En 2000, les Editions Bayard faisaient paraître une traduction française, réalisée par Jacques Mignon, de *Introduction to the New Testament*, de Raymond Brown, publiée en 1997, peu de temps avant le décès de son auteur. L'ouvrage dont nous parlons est une réédition qui, apparemment – je n'ai pas l'édition 2000 à portée de main –, n'a pas été mise à jour, même pas (et c'est dommage) pour la bibliographie, qui avait été adaptée aux besoins du lecteur francophone par Pierre Debergé, recteur de l'Institut catholique de Toulouse. L'avantage de cette réédition est un volume compact dont le prix est relativement bas pour ce genre d'ouvrage.

Ce livre fournit à toute personne s'intéressant à la lecture du Nouveau Testament une introduction complète qui lui donnera tous les éléments dont il aura besoin pour en tirer profit. Son but est d'inviter à aborder directement le texte biblique. On sent derrière les propos de l'auteur l'homme passionné, ardemment désireux de communiquer au lecteur son amour du NT. Si l'essentiel de l'ouvrage (les quatre-cinquièmes) introduit à la lecture de chacun des livres qui composent le NT, l'auteur consacre toute une première partie à présenter les instruments de base nécessaires à cette lecture. Il commence par dire ce qu'est le NT, évoque les différentes traductions disponibles, les différentes techniques d'interprétation, la critique textuelle, puis les contextes historique, social, politique, religieux, etc. La deuxième partie est consacrée aux évangiles de Matthieu et Marc, à Luc-Actes, puis à l'évangile et aux épîtres de Jean. La troisième partie traite du corpus paulinien et la dernière, du reste des épîtres catholiques. Un appendice sur le Jésus de l'histoire et sur les écrits juifs et chrétiens en relation avec le NT, ainsi qu'un index, complètent l'ouvrage.

Les introductions aux différents livres bibliques traitent, comme on l'attend d'un tel ouvrage, de l'auteur, des circonstances de composition, etc., mais la plus grande partie est constituée par une analyse du livre étudié qui pourrait parfois se comparer à un mini-commentaire. Notons, pour chaque livre présenté, un très utile « Résumé

des informations essentielles » et un sous-chapitre « Questions ouvertes », dans lequel l'auteur discute divers points sur lesquels les spécialistes ne sont pas d'accord ; par exemple, pour Matthieu, cela va de la question dogmatique (la conception virginale de Jésus ou la primauté de Pierre) à un problème de critique textuelle (la doxologie du *Notre Père*), à la discussion sur la manière d'actualiser les polémiques anti-pharisiennes de Jésus, etc. Enfin, chaque introduction comporte une bibliographie abondante, commençant par les ouvrages écrits en français (mais pas mise à jour depuis 2000). Notons que les ouvrages protestants et même évangéliques, comme les Commentaires Evangéliques de la Bible (CEB), y trouvent leur place, mais pas de manière systématique.

Raymond Brown me paraît être l'homme du compromis, qui adopte parfois des positions paradoxales : il reste dans la ligne de l'Eglise catholique lorsqu'il défend la primauté de Pierre ou la conception virginale de Jésus, mais récuse, parfois avec hésitation, par exemple l'attribution des évangiles ou des épîtres à leurs auteurs traditionnels – il ne reconnaît que sept épîtres authentiques de Paul et classe 2 Thessaloniciens, Ephésiens, Colossiens et les trois épîtres pastorales parmi les deutéropauliniennes. On le sent réservé par rapport aux a priori qui rejetteraient d'emblée le surnaturel, il reconnaît souvent la valeur historique des Actes, mais, parfois, demande à voir. J'ai aimé cette façon de donner au lecteur les clés d'une question sans forcément ouvrir la porte à sa place. Parfois aussi, on sent percer un homme ouvert à l'œcuménisme qui n'hésite pas à contextualiser certaines décisions conciliaires pour mieux les reléguer dans les oubliettes de l'histoire.

La valeur de cet ouvrage, qui est bien réelle, me semble résider dans sa qualité synthétique, son approche pondérée de la matière, qui en fait un classique du genre, et dans l'analyse du contenu des livres bibliques qui invite à les lire sous l'éclairage nouveau donné par l'auteur.

Daniel Boyarin, *La partition du judaïsme et du christianisme*, Paris, Editions du Cerf, collection « Patrimoines-Judaïsme », 2011, 448 pages, ISBN 978-2-204-09309-5, 48 €/CHF 84.

Habituellement, on a situé la séparation entre le christianisme et le judaïsme entre la fin du Ier siècle et le début du IIe siècle. Pour Boyarin, la partition n'a commencé qu'au milieu du IIe siècle sous

l'impulsion de ceux qu'avec d'autres il appelle les *hérésiologues*, « un groupe d'écrivains chrétiens qui ont disséqué l'hérésie ». Ce sont eux qui ont défini les points de doctrine et de conduite utilisables comme critères pour établir ce qui est conforme à l'orthodoxie chrétienne, excluant du même coup tout ce qui n'entrait pas dans cette définition. « L'hérésiologie – la « science » des hérésies – trace les lignes frontières, et les hérésiologues sont les douaniers », écrit Boyarin (p. 22). « L'hérésiologie est principalement un artefact du contact entre le langage biblique chrétien et les catégories de la philosophie grecque qui imposent des définitions encore plus détaillées et sophistiquées de la divinité… » (p. 47). Justin Martyr fut, selon Boyarin, le premier grand chantre de l'hérésiologie. Témoin de cette dérive : la signification du mot *hérésie* qui, au départ, signifiait un « choix » et désignait un groupe de personnes ayant fait le même choix, donc ayant des affinités d'idées, mais sans aucune connotation négative. Depuis les écrits de Justin, il a pris le sens de groupe partageant des idées fausses, contraires à la vérité (p. 25). Au départ, judaïsme et christianisme vivaient ensemble, comme deux frères jumeaux, mais suite au travail des hérésiologues, ils devinrent des partis antagonistes qui finalement se scindèrent (p. 27). Par réciprocité, les rabbis orthodoxes expulsèrent ce que les chrétiens orthodoxes s'étaient approprié (p. 108). Mais l'attitude *« hérésiologique »* des rabbins concernait aussi les sadducéens, dont les coutumes étaient contraires à celles d'Israël (p. 117, où est citée la *Mishna, Nida* 4.2).

Boyarin consacre ensuite tout un chapitre à montrer que le développement de la succession apostolique dans le christianisme pour attester de sa vérité (Irénée) trouve sa contrepartie dans le judaïsme sous la forme de la tradition orale transmise de maître à disciple chez les rabbins.

Viennent ensuite trois chapitres intéressants sur le *Logos* où l'auteur montre par des textes tirés de Philon, des apocryphes de l'AT et des Targums que le judaïsme de base considérait la Parole/Sagesse créatrice de Genèse 1 et Proverbes 8 (la *Memra*) comme une quasi-hypostase de Dieu. On est si proche des développements du prologue de Jean ou des écrits de Justin Martyr que la ligne de séparation est difficile à repérer. Dans les Talmuds, produits par les maisons d'étude, les références sont moins nettes : on en trouve encore quelques traces sans doute plus ou moins édulcorées par les éditeurs finaux de ces textes. Boyarin remarque d'ailleurs (p. 246) que les Targums les plus *rabbinisés*, comme celui d'Onkelos, ont tendance à éviter le terme *Memra*. Il analyse notamment des passages du Talmud de Babylone attestant qu'une théologie des deux Puissances était acceptée dans le

judaïsme (même par rabbi Akiba), avec un *dieu* comme intermédiaire pour la création, la révélation et le salut (TB *Hagiga* 14-15). Les rabbins eurent des discussions analogues à celles des chrétiens sur les relations entre ces hypostases (débats christologiques des premiers siècles de l'Eglise). Suite au travail des hérésiologues des deux bords, le *Logos* devint chair, dans le christianisme, et Torah dans le judaïsme.

Les derniers chapitres sont consacrés à expliquer, par une analyse historico-critique du Talmud, comment, aux Ve et VIe siècles (date où fut achevé le Talmud de Babylone), le logos était devenu la Torah (écrite et orale) confiée aux rabbins. Cela est illustré par l'histoire bien connue de rabbi Eliézer : son avis sur une question, pourtant confirmé et attesté par des miracles et même la Voix de Dieu, est rejeté. « La Torah n'est pas dans les cieux ! » (Dt 30,12), lui rétorque-t-on – *TB Baba Metzi'a* 59a cité à la p. 303). La Torah a été remise aux rabbins, et c'est à eux de l'interpréter : Dieu n'a plus à s'en mêler. Selon Boyarin, le « concile » de Yavneh, vers l'an 90 de notre ère, où selon la tradition juive auraient été définis les critères du judaïsme, n'est qu'une rétroprojection des rabbins des Ve et VIe siècles pour faire pièce au concile de Nicée chez les chrétiens et définir ce qui est conforme à l'orthodoxie juive. Mais à l'intérieur de ces frontières du judaïsme ainsi délimitées, il y a une grande liberté. Par exemple les paroles divergentes de rabbins, comme Hillel et Shammaï, sont reconnues comme étant toutes deux « Parole de Dieu ». Les bases du judaïsme, tel qu'on le connaît aujourd'hui, étaient posées.

Ce livre donne une vision renouvelée de la partition entre judaïsme et christianisme. Même si l'on ne partage pas toutes les conclusions de Boyarin et si les résultats de son analyse historico-critique du Talmud sont à mon sens loin d'être assurés, on doit reconnaître qu'il apporte des éléments indiscutables attestant que le christianisme et le judaïsme, loin d'avoir vécu chacun en vase clos l'un par rapport à l'autre durant les premiers siècles de leur existence, ont au contraire interagi l'un sur l'autre, mais hélas plus par mimétisme que par un réel dialogue mutuel.

Midrash Rabba – Genèse, tome II, Lagrasse, Editions Verdier, collection « Les Dix Paroles », traduction René Lévy et Johannes Honigmann, 2010, 218 pages, ISBN 978-2-86432-615-1, 19,80 €.

La parution du tome I du *Midrash Rabba* sur la Genèse remonte à 1987. On peut donc se réjouir de la sortie de ce deuxième volume.

Rappelons d'abord que le *Genèse Rabba* fait partie d'une collection de commentaires bibliques des maîtres du Talmud : le *Midrash Rabba*. Outre la Genèse, il comprend les quatre autres livres du Pentateuque et les cinq rouleaux (Ruth, Cantique des cantiques, Ecclésiaste, Lamentations et Esther). Le texte biblique y est commenté de façon suivie. Pour chaque passage, on trouve souvent plusieurs interprétations, parfois complémentaires, parfois contradictoires.

Ce deuxième tome comprend les quatre *parashot* (série de lectures hebdomadaires de la Torah) relatives à Jacob, soit Gn 23,1 à 36,43. Ce type de commentaire est très déroutant pour l'exégète habitué à la méthode historico-critique moderne, mais une fois qu'on y est « entré », on y trouve un intérêt, voire un charme certain… sans parler de son apport pour l'interprétation du Nouveau Testament : Jésus et les apôtres baignaient dans ce type d'exégèse, et ils ne pouvaient pas faire allusion à Jacob, puisque c'est le personnage central de ce tome II, sans avoir présent à l'esprit toute l'exégèse rabbinique qui accompagnait le texte de la Genèse. L'ignorer revient à passer à côté de trésors, comme le simple promeneur passe à côté de coins « à champignons » sans même en soupçonner l'existence. Par exemple, les premiers et les derniers chapitres de l'évangile de Jean prennent un relief insoupçonné si on projette sur eux l'éclairage des *midrashim* sur Jacob.

Les traducteurs de ce deuxième volume ont opté pour une traduction plus littérale que celle du premier volume : on est averti dès la première phrase : « Les années de la vie de Sarah furent de 100 ans, 20 ans et 7 ans » ; pourquoi ne pas traduire « 127 ans » ? Pour que le lecteur non hébraïsant puisse comprendre le commentaire qui vient ensuite : (Sarah) « était à 20 ans comme à 7 pour la beauté, à 100 ans comme à 20 pour l'innocence » !

Cet exemple fait toucher du doigt la difficulté de traduire le *Midrash Rabba*, qui tire prétexte à commentaire de chaque détail du texte, de chacune de ses aspérités ou anomalies. Les rabbins jouent avec le texte hébreu, ses mots et ses lettres, le retournent dans tous les sens. Une traduction trop libre laisserait de côté les richesses et finesses du commentaire ; une traduction trop littérale serait incompréhensible. Les traducteurs ont tenté de trouver le juste milieu et ont pourvu le texte de notes succinctes, mais néanmoins suffisantes pour saisir l'essentiel des *midrashim*.

On regrettera qu'il n'y ait ni introduction ni présentation de l'ouvrage autre que celle de la quatrième de couverture et de ne pas trouver une page contenant une nomenclature avec l'explication des signes et abréviations contenues dans le volume. Il faudra aller chercher

cette explication dans les notes, à la première occurrence où les signes apparaissent.

Jacques Blandenier, *Pour une lecture de l'Ancien Testament à la lumière de l'Evangile*, Editions Je Sème & Excelsis, 2011, 287 pages, 19 €.

En notre époque où l'Ancien Testament est souvent délaissé, voire dénigré, même dans l'Eglise, le livre de Jacques Blandenier est particulièrement bienvenu : il souligne que sans l'AT, l'Eglise est coupée de ses racines. Il va aussi aider le lecteur chrétien à donner à l'AT sa juste place en tenant compte de la venue de Jésus-Christ. Car s'il y a un danger évident de le méconnaître, le danger existe aussi de le surévaluer : et l'auteur de rappeler à bon escient (p. 33) que c'est la Loi (et non la grâce) qui est considérée comme une parenthèse dans l'histoire du salut.

Dans la première partie, Jacques Blandenier parle de la pertinence de l'AT : un certain nombre de vérités sont fondamentales pour l'Eglise : la foi en un Dieu créateur, souverain sur le monde et l'histoire des hommes ; le péché, qui marque toute l'humanité et avec lequel il faut compter. Puis il aborde les récits de l'AT qui soulèvent un problème éthique : mensonges, meurtres, guerres, sexualité débridée, etc., reflets de l'activité d'une humanité en rupture avec Dieu qu'il ne faudrait pas considérer comme des normes ou des seuils tolérés d'inconduite. L'auteur traite aussi de la richesse, sujet important face à la *théologie de la prospérité.*

La deuxième partie développe la question de la présence de Jésus dans l'AT. L'Eglise primitive a vu dans l'AT et le NT la source de sa foi et s'est battue, contre Marcion et les gnostiques, par exemple, pour maintenir ce contact vital avec l'ancienne Alliance ; elle a trouvé dans des personnages, des événements, des institutions, etc. de l'AT, des préfigurations (types) de Jésus-Christ et de son œuvre (interprétation typologique). J. Blandenier se montre prudent face à cette méthode d'étude biblique qui peut donner lieu à des interprétations fantaisistes. Il adopte la même prudence à l'égard des prophéties vétéro-testamentaires. Il est sage de ne pas spéculer sur ce qu'annonce l'AT pour l'avenir, mais de s'en tenir à ce que le NT assure comme accompli en Jésus. L'AT a Jésus en vue – « Il n'y aurait pas Israël s'il n'y avait pas Jésus-Christ », insiste-t-il, p. 142. Jésus est *essentiellement* (Wilhelm Vischer) contenu dans l'AT (p. 144).

Dans la même veine, la troisième partie parle des thèmes et des institutions de l'AT qui préparent et annoncent Jésus-Christ : l'élection d'Israël, la libération, l'alliance, la présence de Dieu au milieu de son peuple, les sacrifices et la Loi à propos de laquelle il fait d'importantes mises au point : il rappelle que la Loi a été donnée à Israël en tant que peuple libéré et qu'elle est un chemin de vie et de formation (non de répression). L'Evangile doit nous préserver autant du mépris de la Loi (antinomisme) que du légalisme (salut par les œuvres). En Christ, la Loi est accomplie, et l'Esprit l'accomplit en nous par l'amour. La Loi nous garantit du subjectivisme en nous donnant des normes et nous fait prendre conscience de notre incapacité naturelle à la réaliser. Parlant ensuite de l'utilisation de la Loi pour les législations modernes, il rappelle que la Loi a été donnée à Israël dans des conditions spécifiques, dans le cadre d'une alliance de Dieu avec le peuple élu (le préambule du décalogue ne doit pas être oublié). Certes, Israël est représentatif de l'humanité, et l'histoire montre que les peuples qui ont suivi les lois d'Israël s'en sont plutôt bien portés. Mais vouloir absolutiser le système conduit à l'Inquisition.

Enfin la quatrième partie aborde la triple fonction de Jésus, prêtre, prophète et roi, qui a son modèle dans l'AT.

Le livre de J. Blandenier traite le sujet d'une manière classique, mais en notre temps de relativisme, il donnera au chrétien des points de repère très solides et utiles pour se situer par rapport à l'AT et en tirer force et édification dans sa marche avec Dieu. L'AT insère le chrétien dans une histoire marquée par la volonté de Dieu de sauver le monde ; cette histoire commence avec l'appel d'Israël, et chaque homme en Jésus est invité à y prendre sa part.

Tomasz Kot, *La Lettre de Jacques – la foi, chemin de la vie*, Paris, Editions Lithielleux, 2006, 281 pages, 26 €.
Albert Vanhoye, *L'Epître aux Hébreux – un prêtre différent*, Pendé, Gabalda et Cie Editeurs, 2010, 348 pages, 45 €.

J'ai plaisir à présenter ces commentaires bibliques, tous deux parus dans la même collection « Rhétorique sémitique », mais chez des éditeurs différents. Cette série de commentaires bibliques met en pratique la méthode d'analyse rhétorique de Roland Meynet. Comme le rappelle Kot dans son introduction (pp. 16-17), l'un des a priori

des auteurs de cette collection est de considérer chaque œuvre littéraire comme un tout cohérent. Leur tâche se décompose en trois phases :

1. présenter le texte et analyser son organisation à ses divers niveaux (micro et macro-structures littéraires), selon les critères de la rhétorique sémitique ;
2. le replacer dans son contexte biblique (intertextualité avec l'AT et le NT) ;
3. l'interpréter, tel qu'il est, en tenant compte de sa cohérence et de son contexte immédiat et éloigné.

Le service rendu par les auteurs de cette série de commentaires est de laisser le texte biblique parler par lui-même. C'est un exercice d'interprétation très sobre, presque ascétique – mais ô combien important ! Le texte biblique n'est-il pas en définitive notre seul moyen objectif d'accéder à l'auteur ? Ce type de commentaire ne remplace pas un bon commentaire d'exégèse historique, par exemple, mais l'analyse qu'il propose apporte un plus roboratif que les analyses traditionnelles ne fournissent généralement pas. J'ajouterai que ce type de commentaire n'est pas seulement utile à l'exégète professionnel ou au prédicateur qui doit préparer une homélie ou une étude biblique, mais aussi pour la *lectio divina* : le texte est disposé d'une manière qui permet de saisir rapidement les relations entre ses diverses unités (à partir de la phrase) et de les méditer avec profit. C'est à mon sens le moyen le plus réussi d'interpréter l'Ecriture par l'Ecriture.

Ainsi, pour en venir au commentaire sur Jacques, les commentateurs sont souvent embarrassés pour donner un plan cohérent de l'épître, et certains, comme la TOB, finissent par jeter l'éponge et reconnaissent qu'« il est vain de chercher dans l'épître un plan précis ». Pourtant, Tomasz Kot, en utilisant les outils de la rhétorique sémitique, démontre d'une manière très convaincante, de mon point de vue, que l'épître constitue un ensemble bien construit. Il en propose un plan en trois séquences qui aide à bien en saisir la visée :

A. Le croyant invité à la persévérance dans la tentation (1,2-27).
B. La foi, entre parole et action (2,1 à 5,6).
A'. La communauté, invitée à la patience dans la conversion (5,7-20).

Chaque séquence est ensuite analysée dans ses diverses parties, et ainsi de suite. Au centre de l'épître se trouve la foi, une foi vivante (preuve de la Vie) qui se manifeste par des œuvres. L'auteur démontre que l'aspect de la foi mis en évidence par Jacques est complé-

mentaire et non contraire à celui de Paul. Cet adage prêté à Calvin résume bien la situation : « On est sauvé par la foi sans les œuvres, mais la foi qui sauve n'est pas sans les œuvres ».

Remarquons encore que ce commentaire est présenté d'une façon claire qui permet facilement de se repérer à l'intérieur de l'épître de Jacques et de trouver les renseignements dont on a besoin pour situer un texte par rapport à l'ensemble de la structure où il est inséré.

Quant à Albert Vanhoye, depuis la publication de sa *Structure de l'Epître aux Hébreux* (DDB 1963[1] et 1976[2]), ses travaux sur le sujet sont connus et font autorité. Ils ont été mis à la portée de tous par le *Cahier Evangile* 19/1977, et la TOB avec notes intégrales adopte la structure qu'il a proposée. La matière a été retravaillée pour s'adapter à la collection « Rhétorique sémitique », mais la présentation structurée du texte biblique n'atteint pas la clarté des commentaires de Meynet et Kot.

Pierre Viret, *Dialogues du désordre – qui est à présent au monde*, collection « Histoire et Société », n° 54, Genève, Labor et Fides, 2012, 592 pages, ISBN 978-2-8309-1433-7, CHF 57/39 €.

Pierre Viret (1511-1571) est un grand réformateur, trop peu connu dans les pays francophones, éclipsé qu'il fut par Calvin. Né à Orbe, dans le pays de Vaud, c'est dans son canton natal, à Lausanne, qu'il exerça la majeure partie de son ministère, comme pasteur et professeur à l'académie qu'il y avait fondée (1537). Il passera les dix dernières années de sa vie dans le Sud de la France à édifier les Eglises réformées, notamment à Pau où Jeanne d'Albret, reine de Navarre, l'avait appelé.

On ne saurait trop remercier Mme Ruxandra Irina Vulcan, spécialiste de la littérature française du XVIe siècle, d'avoir édité et commenté ces « Dialogues du désordre » et de permettre ainsi au lecteur moderne d'avoir accès à ce texte qui n'avait pas été réédité depuis le XVIe siècle. L'ouvrage reproduit le texte français de l'époque, ce qui demande, pour éviter une lecture pénible, une certaine habitude. Mais cette langue savoureuse en vaut la peine. Une introduction et des notes permettent de resituer l'œuvre dans son contexte. Un lexique donne d'ailleurs l'explication de certains mots difficiles ; il n'est pas assez complet, à mon sens : on n'y trouve pas, par exemple, le sens de « caphard » pour *celui qui fait semblant*

d'être dévot ou de « mettre en besace », pour *ruiner*, expression qui est signalée sans être expliquée.

Dans ces « Dialogues du désordre » qui datent de 1545, Viret veut rejoindre le peuple vaudois pour lui faire comprendre la Réforme. Il met en scène quatre personnages : Tobie, qui représente Monsieur Tout le Monde, qui se pose des questions ; Eustache, qui donne le point de vue catholique et qui abandonnera la partie ; Théophraste et Jérôme, qui font entendre la voix réformée.

Dans les trois premières parties, Viret dépeint la condition humaine corrompue par le péché ; il décrit la société de son temps en la confrontant à des exemples tirés de la Bible et de la littérature gréco-romaine. A la fin de l'ouvrage, Tobie nous en explique la raison : « *Tu m'as exposé beaucoup de causes desquelles les maux procèdent, qui sont maintenant sur la terre, et me les as montrez en telle sorte qu'en déclairant les maladies, tu as aussi enseigné une grande partie des remedes* » (IV.30). Ce remède aux maux de l'humanité passe essentiellement par une réformation de l'Eglise qui la rende à nouveau à même d'annoncer l'Evangile dans sa vérité, car Jésus seul est capable de restaurer l'image de Dieu en l'homme corrompu. Dans IV.17, Viret donne une stratégie pour réaliser cette restauration de l'humanité : purger l'Eglise de ses faux prophètes papistes, et « *au lieu d'iceux constituer de vrays prophetes et de vrays ministres de l'Evangile et de bons maistres d'echoles* ». Viret souhaiterait voir se multiplier les écoles – comme il en existait dans l'ancien Israël, dans l'Eglise primitive ou dans les Eglises collégiales – où les enfants, y compris ceux des pauvres aidés par des bourses, puissent être instruits, notamment dans la Sainte Ecriture. C'est là que l'Eglise et l'Etat pourraient trouver des cadres à la fois bien formés et en même temps solides moralement. Voilà une vision des choses qui aurait bien besoin d'être actualisée en notre XXIe siècle !

■

Autres ouvrages reçus

Olivier Pigeaud, *Douze prédications sur le récit de la Transfiguration*, Charvieu-Chavagneux, éds SMPP, 2011, 96 pp., ISBN 978-2-9529851-7-8, 8,5 €.

Henry Mottu, *Recommencer l'Eglise. Ecclésiologie réformée et philosophie politique*, Genève, Labor & Fides, 2011, 184 pp., ISBN 978-2-8309-1424-5.

Bulletin de commande



Joindre le règlement à la commande.
Adresses : voir page 3 de couverture.

Nom : .... Prénom : ....
Adresse : ....
Code postal : .... Ville : ....
Pays : ....

☐ Je commande la série 1-100 (sauf nos 1, 2, 3, 5, 16 et 17, épuisés et progressivement consultables sur www.hokhma.org) au prix de 130 €, 192 FS (port en sus) *soit 75 % de réduction.*

☐ J'abonne pour un an la personne suivante,
au tarif réduit / normal *(entourer ce qui convient)* :

Nom : .... Prénom : ....
Adresse : ....
Code postal : .... Ville : ....
Pays : ....

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau de parrainage : .... / ....

☐ Je désire recevoir le(s) numéro(s) disponible(s) suivant(s)
au tarif normal / réduit *(entourer ce qui convient)*
Monnaie : FS / € *(entourer ce qui convient)*

NUMERO	Prix unitaire	Quantité	Total
Port en dessous de 5 exemplaires (voir bas du tableau ci-dessous)			
Abonnement éventuel d'un tiers			
Total			

PRIX AU DETAIL DES NUMEROS DISPONIBLES				
N^{os} disponibles	**Zone Euro et autres pays (€)**		**Suisse (FS)**	
	Normal	Réduit	Normal	Réduit
4, 6 à 12	1,5	1,2	6	5
13 à 18	2,3	1,85	7	6
19 à 21	2,75	2,3	7,5	6,5
22 à 24	3	2,75	8,5	7,5
25 à 30	3,5	3	9,5	8
31 à 45	4,55	3,8	11	9
46-47 (n° double)	8,4	8,4	15	15
48 à 51	4,55	3,8	11	9
52 à 60	6,1	4,55	12	10
61 à 74	6,8	5	12	10
75 à 84	7,2	5,6	14	11
85 à 100	9	7	15	12
Port 1 à 2 ex.	2,3		4,5	
Port 3 à 5 ex.	4,55		9	
5 ex. et plus	gratuit (sauf pour la série complète)			